SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES

Tome III

OEUVRES EN PERSAN

Textes édités avec Prolégomènes en Persan

Par

SEYYED HOSSEIN NASR

Prolégomènes en français

Par

Henry Corbin

Institut d'Etudes
et des Recherches Culturelles
Teheran 1993

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

Il n'aura fallu qu'un petit nombre d'années pour que la première édition de ce troisième tome des *Œuvres philosophiques et mystiques* de Sohravardî, contenant ses œuvres persanes, soit épuisé. C'est en effet en 1970 que parut, comme volume 17 de la "Bibliothèque Iranienne" ce précieux tome dont le professeur Seyyed Hosseïn Nasr assuma le soin. Nous disons "précieux", car le fait que Sohravardî, notre Shaykh al-Ishrâq (ob.587/1191), ait rédigé en persan plusieurs de ses œuvres, ou bien ait lui-même donné une version persane de celles qu'il avait rédigées en arabe, lui permet de communiquer directement avec le lecteur iranien de nos jours. En même temps il atteste l'aptitude de la langue persane, dès la haute époque, à formuler les problèmes philosophiques sous leur aspect technique. Le reste de son œuvre fait partie de l'énorme masse de cette "littérature iranienne de langue arabe", philosophique et théologique, qu'il faudra bien se résoudre à traduire peu à peu en persan, si l'on veut que l'homme iranien de nos jours garde "au présent" le contact avec les monuments de la culture spirituelle qui a fait de lui ce qu'il est.

Qu'il ait fallu si peu de temps pour que la première édition des *Œuvres* de Sohravardî soit épuisé, qu'en outre le nom de Sohravardî ait retrouvé aujourd'hui en Iran un éclat qui s'était peut-être atténué avec le temps, ce sont là les symptômes qui réjouissent un "sohravardien de la première heure", comme il fut donné de l'être au signataire de ces lignes. Il se rappelle le léger scepticisme qui accueillit, non pas certes de la part des Iraniens, son entreprise de philosophe inaugurée en ce pays il y a une trentaine d'années. La fondation récente de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie, celle, il y a quelques années, de la "branche Téhéran" de l'Institut d'études islamiques de l'Université Mc Gill de Montréal, avec la floraison d'éditions de textes philosophiques stimulées par ces institutions, lui garantissent désormais que son pressentiment était juste, et qu'il valait la peine d'y consacrer le travail d'une vie.

Le présent volume contient, entre autres, les œuvres que Sohravardî écrivit en forme de récits ou dialogues symboliques, constituant autant de "récits d'initiation spirituelle". En un nombre restreint de pages, l'auteur arrive à dire tout l'essentiel. Nous avons marqué ailleurs notre regret que ce genre de composition, qui prolongeait le cycle des récits avicenniens, n'ait pas fait exemple. On écrivit, certes, de grandes épopées mystiques ('Attâr, Nezâmî, Jâmî, etc.), mais le bref récit mystique en prose persane n'a pas fait école. Ceux que nous a légués Sohravardî sont ainsi d'autant plus précieux.

Nous avons eu l'occasion d'insister longuement ailleurs, notamment dans les deux ouvrages auxquels nous nous référons ci-dessous, sur la place de ces récits d'initiation dans l'œuvre de Sohravardî, sur la manière dont il convient de les lire et de comprendre leur sens ésotérique, et ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les tâches de l'herméneutique spirituelle que nous propose toute littérature de ce genre.

La première édition de ce volume comportait deux sortes de prolégomènes que, bien entendu, l'on retrouvera ici. D'une part, en persan, ceux par lesquels le professeur Nasr introduisait les textes publiés par lui. D'autre part, nos *Prolégomènes III* faisant suite à ceux des deux volumes précédents, et dans lesquels nous donnions l'analyse, le résumé et un bref commentaire en français de chacun des traités contenus dans ce tome III. Nous pensons que nos *Prolégomènes III* conservent tout leur intérêt, à titre d'introduction aux traités sohravardiens, recueillis dans le présent corpus. Cependant nous avons pu entre temps mener à bien le projet de traduction qui y était annoncé. Il en résulte qu'un certain nombre de précisions bibliographiques doivent être données ici, afin de faciliter l'orientation du chercheur et lui éviter d'être dérouté.

Le recueil auquel nous venons de faire allusion se présente sous un titre qui n'est autre que le titre de l'un des traités qu'il contient, et qui fut choisi pour intituler l'ensemble. Cela, non seulement parce que les deux mots composant ce titre font particulièrement image, mais parce qu'ils désignent la figure dominante des récits d'initiation de Sohravardi. Le titre complet est le suivant: Sh. Y. Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq, *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe,* présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14). Paris, A. Fayard, 1976; in-8°, XVI + 550 pages. L'ouvrage est muni d'un index très développé. Sur le titre, cf. ci-dessous VI.

La majorité des traités figurant en persan dans le présent volume

sont traduits dans le recueil en question; quelques-uns ne le sont pas. En revanche, ce même recueil contient la traduction de traités qui ne figurent pas dans le présent volume. Notre recueil de traductions comprend deux grandes parties: 1) La doctrine du philosophe mystique. 2) La doctrine devenant événement de l'âme. Nous en avons donné le sommaire dans notre préface à la seconde édition du Tome I^er^ des *Œuvres* de Sohravardî. Les traités composant le recueil de "L'Archange empourpré", et classés selon un ordre thématique (Rencontre avec l'Ange, Conquête du château-fort de l'âme, Dialogues intérieurs, Symboles et paraboles, Livre d'Heures), sont numérotes de I à XV. Dans le présent corpus des œuvres en persan, la numérotation des traités s'échelonne de I à XIV. Nous établirons la table de concordance suivante, en procédant dans l'ordre des traités contenus dans le présent tome III des *Œuvres* de Sohravardî.

I) Le Livre du Rayon de lumière *(Partaw-Nâmeh)*. On trouvera la traduction des chapitres IX et X, pp. 133 à 152, comme *Traité IV* de "L'Archange empourpré".

II) Le Livre des Temples de la Lumière *(Kitâb Hayâkil al-Nûr)*. On en trouvera la traduction française intégrale comme *Traité II*, pp.31 à 89, de "L'Archange empourpré". Rappelons quelque chose d'essentiel: notre traduction est établie à la fois sur la version arabe (dont nous avions jadis préparé l'édition) et sur la version persane présentée ici. Or, cette version persane présente d'importantes lacunes, notamment dans le VII^e^ Temple, où toute la partie consacrée au Paraclet avec les références à l'Évangile de Jean se trouve omise, pour des raisons que l'on ignore, dans l'*unicum* dont on dispose pour cette version persane. Nous avons déjà signalé cette lacune ici même dans nos *Prolégomènes III*, pp.40 ss. Il y a également d'autres variantes. En outre notre traduction française donne d'assez amples extraits des commentaires de Jalâloddin Davânî et de Ghiyâthoddîn Mansûr Shîrâzî, nécessaires pour donner toute leur résonance aux pages du "Livre des Temples de la Lumière". Ces deux commentaires (en arabe) forment chacun, à eux seuls, tout un livre, et nous souhaitons qu'un courageux *ishrâqî* de nos jours en entreprenne l'édition. Les deux volumes auraient leur place dans le corpus sohravardien.

III) Le Livre des Tablettes dédiées à l'Émir seljoukide 'Imâdoddîn *(Alwâh 'Imâdîya)*. Dans le présent tome III figure, bien entendu, la version persane établie, selon toute vraisemblance, par Sohravardî lui-même. On trouvera la traduction française d'un extrait de la Deuxième Tablette

et les chapitres VII à XII de la Quatrième Tablette, comme *Traité III*, pp.90 à 132, de "L'Archange empourpré". Ici encore signalons que notre traduction est établie à la fois sur la version arabe (qu'il était dans notre intention de publier) et sur la version persane. Il y a un certain nombre de variantes. En outre, notre traduction est accompagnée d'extraits du vaste et unique commentaire (en arabe) sur ce traité par un philosophe d'Azerbaïdjan, Vadûd Tabrîzî (XV^{e}-XVI^{e} siècle). Ces extraits ont une grande importance philosophique du point de vue *ishrâqî*. De nouveau nous souhaitons qu'un courageux chercheur donne l'édition de cet *unicum* qui a sa place marquée d'avance dans le corpus sohravardien.

IV) Le Récit de l'Oiseau (*Risâlat al-Tayr*). Comme nous le rappelons ici même dans nos *Prolégomènes III*, pp. 68 ss., il s'agit en fait du récit avicennien de ce titre, traduit en persan par Sohravardî. Il marque l'intérêt de celui-ci à la fois pour le thème et pour l'opuscule d'Avicenne, mais il n'avait pas à figurer dans le recueil de "L'Archange empourpré" En revanche, on en trouvera la traduction française, intégrale et commentée, dans notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5), Téhéran-Paris 1954, tome I^{er} traitant du "Cycle des récits avicenniens", pp. 215 à 222.

V) Le Bruissement des Ailes de Gabriel (*Âvâz-e Parr-e Jabra' yel*). La traduction française figure comme *Traité VII*, pp. 221 à 264, de "L'Archange empourpré". Elle y est accompagnée d'une synthèse et paraphrase d'un commentaire persan anonyme qui ne figure pas ici. Comme nous le rappelons ici dans nos *Prolégomènes III*, pp. 72 ss., nous avions donné une première édition de ce traité (1935) en collaboration avec notre regretté ami Paul Kraus. L'apparat critique établi ici par le professeur Nasr s'est enrichi de variantes d'autres manuscrits. Il nous est arrivé cependant, pour la nouvelle traduction de ce traité comme pour celle des autres, de préférer certaines leçons figurant dans l'apparat critique. Comme notre recueil ne poursuivait pas de visées philologiques, nous n'avons pas indiqué chaque fois notre choix et ses raisons.

VI) L'Archange empourpré (*'Aql-e sorkh*). On en trouvera la traduction comme *Traité VI*, pp. 193-220, du recueil auquel il donne son titre (il vient en tête de la seconde partie). La même traduction, avec présentation et commentaires plus développés, figure dans le tome II de notre ouvrage intitulé: *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, en quatre tomes. Paris, Gallimard, 1971-1972. Tome II: "Sohravardî et les Platoniciens de Perse". Nous avons indiqué de part et d'autre

les raisons pour lesquelles nous avons donné à *'Aql-e sorkh* son équivalent exact: L'Archange empourpré.

VII) "Un jour avec un groupe de soufis ...." (*Rûzî bâ-jamâ'at-e sûfiyân).* Traduction française comme *Traité XI*, pp. 361 à 382, de "L'Archange empourpré".

VIII) Épître sur l'état d'enfance (*Risâlat fî'l-tofûlîya*). Traduction française (avec présentation et notes) comme *Traité XII*, pp. 383 à 412, de "L'Archange empourpré".

IX) Le Vade-mecum des Fidèles d'amour (*Mu'nis al-'oshshâq*). Traduction française, présentation, notes et synthèse d'un commentaire persan anonyme du chapitre VI, comme *Traité IX*, pp. 289 à 338, de "L'Archange empourpré"

X) La Langue des Fourmis (*Loghât-e Mûrân*). Traduction française comme *Traité XIII*, pp. 413 à 440, de "L'Archange empourpré".

XI) L'Incantation de la Sîmorgh (*Safîr-e Sîmorgh*). Traduction française comme *Traité XIV*, pp. 441 à 470, de "L'Archange empourpré".

XII et XIII) Le Jardin de l'homme intérieur (*Bostân al-Qolûb)* et le traité De la connaissance de Dieu (*Yazdân-shanâkht):* ne figurent pas dans "L'Archange empourpré". Nous y reviendrons ailleurs..

XIV) L'Épître des Hautes Tours (*Risâlat al-abrâj).* Bien que cette épître soit rédigée en arabe, nous avons pensé, d'accord avec le professeur Nasr, que sa teneur était telle qu'elle avait sa palce ici. Nous avons donc assumé le soin d'en donner l'édition à la fin du volume. On en trouvera la traduction française, comme *Traité X*, pp. 339 à 360, de "L'Archange empourpré". En outre, nous y avons fait figurer dans nos *Notes* quelques extraits du commentaire inédit de Mosannîfak ('Alî ibn Majdoddîn Shâhrûdî Bastâmî, *dit*). Voir ici nos *Prolégomènes III*, pp. 132 ss. L'édition de ce commentaire, comportant un long prologue sur l'état du soufisme à l'époque (XV^{e} siècle), aurait sa place dans le corpus sohravardien.

Quatre traités figurant dans les traduction de "L'Archange empourpré", ne sont pas représentés ici puisque rédigés en arabe.

1) Le Symbole de foi des philosophes (*Risâlat fî i'tiqâd al-hokamâ'*), *Traité I*, pp. 3 à 30, de "L'Archange empourpré". Nous en avions publié le texte arabe dans le tome II des *Œuvres* de Sohravardî.

2) Le Livre du Verbe du Soufisme (*Kitâb Kalimat al-tasawwof*). Extraits traduits comme *Traité V*, pp. 158 à 184. Noter le chapitre XXII, contenant la grande déclaration du Shaykh al-Ishrâq sur le projet de sa vie: ressusciter la philosophie de la Lumière professée par les Sages de l'ancienne Perse.

3) Le Récit de l'Exil occidental (*Qissat al-Ghorbat al-gharbîya*). Traduction française comme *Traité VIII*, pp. 265 à 288. Même traduction avec commentaire beaucoup plus développé dans notre ouvrage *En Islam iranien* ... (ci-dessus VI), tome II. Nous en avons publié le texte arabe avec paraphrase persane dans le tome II des *Œuvres* de Sohravardî.

4) Le Livre d'Heures, ou Strophes liturgiques et Offices divins (*Wâridât wa-taqdîsât*). *Traité XV*, pp. 471 à 512, de "L'Archange empourpré". Nous avons dit là même l'état dispersé dans lequel se présente cette composition significative entre toutes (invocations à Ohrmazd, aux Amahraspandân, etc). L'arabe en est difficile et allusif. Les copistes ont été déroutés. Nous avons choisi les pages les plus accessibles. Il ne semble pas que l'heure d'une édition soit déjà venue. Il faudrait trouver d'autres manuscrits, peut-être en Inde ou au Pakistan, puisque les zoroastriens groupés autour de Azar Kayvan en avaient fait sur "Livre d'Heures" et l'avaient traduit en persan.

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES CONCORDANCES

Œuvres de Sohravardî, tome III	*Traductions figurant dans "L'Archange empourpré"*
Traité I	Traité IV.
Traité II	Traité II.
Traité III	Traité III.
Traité IV	Absent.
Traité V	Traité VII.
Traité VI	Traité VI.
Traité VII	Traité XI.
Traité VIII	Traité XII.
Traité IX	Traité IX.
Traité X	Traité XIII.
Traité XI	Traité XIV.
Traités XII et XIII	Absents.
Traité XIV	Traité X.
Absents	Traités I, V, VIII et XV.

Avec ce tome III des *Œuvres philosophiques et mystiques*, les recherches disposent de presque toutes les œuvres du Shaykh al-Ishrâq concernant la métaphysique et la théosophie mystique. Restent quelques *Opera minora* en arabe que nous nous préoccuperons de recueillir, outre les commentaires cités ci-dessus.

De plus, le concept même des *Œuvres philosophiques* implique, quant à l'achèvement de l'édition de celles-ci, que soit menée à bien l'édition de deux autres grandes parties, à savoir: la *Physique* ou "philosophie naturelle" des trois grands traités composant la trilogie dont nous avons donné la partie *métaphysique* dans le tome I^{er} de la présente édition. Cette partie concernant la physique ou la "philosophie naturelle" dans les Sommes de philosophie, était ce que l'on désignait en Occident latin médiéval comme *Opera naturalia* (le traité d'Avicenne sur l'âme, extrait

du *Shifâ*, porte pour titre en latin *Liber sextus Naturalium).*

Enfin un dernier effort devra porter sur la partie la plus austère de l'œuvre. Comme le montre la première partie du "Livre de la Théosophie orientale", Sohravardî eut en vue une réforme profonde de la Logique. Ses *Opera logica* ont une importance d'autant plus grande qu'elles permettent de comprendre intégralement les intentions du maître qui entendait ne pas séparer la recherche philosophique de sa fructification mystique. De la réforme de la Logique au momento d'extase, c'est tout le plan du "Livre de la Théosophie orientale".

Hélas! le "sohravardien de la première heure" soussigné succomberait à la tâche, car ce ne sont pas les heures mais les décennies qui passent avec une vitesse accélérée, s'il n'y avait l'espoir de la relève. Nous croyons savoir que, sur l'initiative du professeur Nasr, nos chercheurs iraniens ont d'ores et déjà en vue l'édition des *Opera naturalia* et des *Opera logica*.. Nous saluons d'avance la réussite de leur effort.

Une dernière remarque. On trouvera en appendice de nos *Prolégomènes III* une longue notice sur Sohravard, la ville natale de Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq (il est d'autres lieux de pèlerinage sohravardiens: Marâgheh, par exemple, en Azerbaïdjan, où notre Shaykh passa les années de sa première jeunesse et dont nous fîmes le pèlerinage en octobre 1976). Les planches figurant dans la première édition de ce tome III étaient de qualité médiocre. On leur a substitué, dans cette réédition, d'autres vues de Sohravard. Les photographies sont l'œuvre de M. Sadr-zâdeh, qui avait été envoyé en mission par la Télévision nationale iranienne en vue de prendre la direction d'un film consacré à la vie de Sohravardî, — film dont se préoccupe également le professeur Nasr.

Puisse l'aboutissement de ce projet contribuer à rendre présents, non seulement aux Iraniens de nos jours, mais à tous les *Ishrâqîyûn* dispersés de par le monde, le message et la personne du Shaykh al-Ishraq!

Téhéran — Henry CORBIN
janvier 1977
Dey 2535

PROLÉGOMÈNES III

L'EDITION DES ŒUVRES DU SHAYKH al-ISHRAQ

Le 5 Rajab 1387 h. l. (correspondant au 10 octobre 1967 et au 18 Mehr 1346 h. s.), il y eut exactement huit cents ans, selon le calendrier lunaire, que mourait en martyr à Alep, le 5 Rajab 587 h. l. (correspondant au 29 juillet 1191)[1], à l'âge de trente-six ans (trente huit années lunaires), Shihâbòddîn Yahyâ Sohrawardî, celui que toute la tradition philosophique en Iran honore comme «Shaykh al-Ishrâq», le shaykh ou le docteur de la «théosophie orientale» (théosophie de la «Lumière levante»); aussi bien cet usage est-il infiniment préférable à l'emploi de la brutale qualification de «shaykh *maqtûl*» (le shaykh mis à mort), courante chez les historiens indifférents, mais à laquelle ses disciples ont substitué, comme l'atteste un certain nombre de manuscrits, celle de «shaykh *shahîd*», le «shaykh martyr», ce que Sohrawardî fut en effet aux yeux de quiconque juge des circonstances de sa mort dans la perspective de son œuvre et de son grand dessein.

Il y a donc deux ans déjà qu'il eût convenu de célébrer ce huitieme centenaire du martyre du Shaykh al-Ishrâq. Telle était l'intention à laquelle répondait la publication intégrale de ses œuvres persanes dans le présent ouvrage, par les soins de notre éminent ami, le professeur Seyyed Hosseïn Nasr, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. Les aléas et les délais de l'impression ne nous ont pas permis d'arriver tout à fait à temps. Cette année, le 5 Rajab 1389 h. l. coïncidait avec le 18 septembre 1969 (27 Shahrîvar 1349 h. s. au calendrier iranien solaire). Nous sommes donc de quelque deux ans en retard. Que les *Ishrâqîyûn*,

en ce monde et dans l'autre, nous en excusent! nous croyons, malgré tout, ne pas arriver trop tard pour marquer par ce livre l'anniversaire de notre Shaykh.

Précisons d'emblée que, si la présente introduction porte le titre de *Prolégomènes III*, c'est à dessein d'en marquer l'enchaînement avec deux séries antérieures de prolégomènes, introduisant respectivement deux volumes des œuvres de Sohrawardî publiées par nos soins. C'est un peu l'histoire des études sohrawardiennes depuis quelque vingt-cinq ans qui se trouve ainsi évoquée, en même temps que les imprévus qui viennent normalement troubler le programme de travail d'un orientaliste. Lorsque j'arrivai pour la première fois en Iran, en septembre 1945, apportant avec moi le premier volume des œuvres de Sohrawardî que je venais de publier à Istanbul, il ne manquait pas, certes, d'interlocuteurs avec qui m'entretenir de la philosophie de l'*Ishrâq*; c'étaient en général des shaykhs et des maîtres expérimentés. On n'osait alors espérer que, le temps d'une nouvelle génération à peine éclos, s'esquisserait une renaissance des études de métaphysique traditionnelle, et que le nom de Sohrawardî, inséparable de celui de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, deviendrait d'une actualité vivante pour de jeunes philosophes iraniens, nonobstant l'impact occidental, sinon peut-être plutôt à cause de celui-ci. Certes, le mot «actualité» n'est pas en parfaite consonance avec l'idée d'une philosophie «traditionnelle». Mais ce mot ne doit pas être entendu ici au sens que lui donnent les informations et la publicité quotidiennes; il comporte étymologiquement pour le philosophe l'idée d'«être en acte» (*esse in actu*). Or, une tradition ne se transmet comme vivante que par une perpétuelle renaissance, c'est-à-dire une perpétuelle «remise en acte»; sinon, elle ne serait plus qu'un cortège funèbre[2]. A cette «remise en acte» pour les jeunes philosophes iraniens, je crois que mon ami, le Doyen H. S. Nasr, a pris une large part. Alors il est arrivé ce que comporte précisément une «tradition» vivante.

Le Shaykh al-Ishrâq avait conduit son éditeur français jusqu'à ce que nous pouvons appeler le sanctuaire de la pensée en Iran islamique. Nous pourrions, il est vrai, aussi bien parler d'une forêt enchantée, car si, depuis lors, la publication des catalogues de manuscrits et des inventaires bibliographiques a fait des progrès

considérables, et si l'édition des textes a pris son essor en Iran même, on se trouvait, il y a un quart de siècle, devant une masse de manuscrits et de lithographies dans le dédale desquelles la recherche ne s'orientait et ne progressait que pas à pas, privée encore de tout fil conducteur. Grâce à Sohrawardî, puis à Mollâ Sadrâ, c'est tout l'univers spirituel de la pensée shî'ite qui s'offrait à nous; il était autant dire resté inexploré de la part des chercheurs d' Occident. Nous avons encore mieux compris, depuis lors, quels trésors il recèle, et quel stimulant ce trésor peut être pour tout chercheur en philosophie, déjà familiarisé avec ce que lui proposent d'autres écoles de métaphysique et de spiritualité appartenant également à la tradition abrahamique. La jonction entre pensée shî'ite et pensée occidentale aura été tardive; la rendre possible n'est déjà pas une entreprise très simple. Mais il est permis au philosophe d'entrevoir l'éclosion d'un fait spirituel qui serait analogue à celui qui, à l'époque de notre Renaissance et plus tard, suscita le groupe de ceux que l'on désigne comme les Kabbalistes chrétiens.

Il reste que pour être fidèle au Shaykh al-Ishrâq, en nous engageant dans la voie où il semblait être notre guide invisible, il nous fallait être infidèle au projet d'éditer ses propres œuvres. Les volumes de la présente collection portent la trace de cette expansion des recherches. En contre-partie les années ont passé laissant derrière elles le sentiment accru de la *Vita brevis*. Notre ami S.H. Nasr partageait depuis longtemps le même intérêt, disons la même ferveur, pour les œuvres du Shaykh al-Ishrâq, comme en témoignent ses publications. Nous sentions grandir autour de nous en Iran le même intérêt, et aussi la même impatience; particulièrement pressantes se faisaient les invites à rassembler dans un *corpus* les œuvres rédigées en persan par Sohrawardî. Il eût été désastreux d'aggraver le retard. En outre, la date du huitième centenaire approchait. D'autres travaux engagés demandant nos soins, il allait de soi que nous laissions au Doyen S. H. Nasr la responsabilité d'éditer le précieux corpus, d'une valeur inestimable tant pour le philosophe que pour l'historien de la langue persane. Ainsi prit naissance le présent volume.

Il fait donc suite aux deux volumes des œuvres antérieurement

publiées, à savoir le volume publié comme vol. 16 de la «Bibliotheca Islamica» (Istanbul 1945) et le volume publié comme vol. 2 de la «Bibliothèque Iranienne» (Téhéran-Paris 1952)[3]. Le premier de ces volumes portait un titre latin, conformément à une vénérable tradition de l'humanisme occidental: *Opera metaphysica et mystica I.* Nous l'avons conservé en l'adjoignant au titre français «Œuvres philosophiques et mystiques de Sh. Y. Sohrawardî», lorsque notre transfert en Iran et l'entreprise de la «Bibliothèque Iranienne» entraînèrent le transfert du lieu de publication des œuvres de Sohrawardî. Ce furent les *Opera metaphysica et mystica II.* Le présent volume continuant les précédents porte donc, lui aussi, adjointe à son titre, la mention: *Opera metaphysica et mystica III.*

Le premier de ces trois volumes contient la troisième partie, c'est-à-dire la métaphysique (les *ilâhîyât*), de trois grands traités composant une trilogie qui, dans la pensée de Sohrawardî, comme il le déclare à plusieurs reprises, forme une propédeutique indispensable au chercheur désireux d'entreprendre l'étude du «Livre de la Théosophie orientale» *(Kitâb Hikmat al-Ishrâq)*, lequel représente la «Somme» de la pensée de l'auteur, la mise en œuvre du grand projet explicitement formulé à plusieurs reprises dans ses livres: «ressusciter la théosophie mystique des anciens Perses». La mise en œuvre nous montre suffisamment que, pour quiconque a le sentiment de ce qu'est l'Islam spirituel, le projet iranien de Sohrawardî n'avait rien d'anti-islamique. C'est avec les ressources du *ta'wîl* spirituel, pratiqué en spiritualité islamique, que Sohrawardî put opérer ce qui nous apparaît comme le rapatriement en Iran islamique de ceux qui sont désignés ailleurs comme les «Mages hellénisés». Si les *'olamâ* d'Alep qui ont condamné Sohrawardî en ont jugé autrement, c'est toute une spiritualité islamique qu'ils ont pris la responsabilité de condamner en sa personne, et leur *takfîr* n'a jamais suffi à troubler la conscience des *Ishrâqîyûn* jusqu'à nos jours.

Les trois ouvrages dont ce premier volume procurait l'édition *princeps* de la partie métaphysique, s'intitulent respectivement: le «Livre des Elucidations inspirées de la Table et du Trône *(Kitâb al-Talwîhât al-lawhîya wa'l-'arshîya)*; le «Livre des confrontations» *(K. al-moqâwamât)*; le «Livre des carrefours et entretiens» *(K. al-ma-*

shârî' wa'l-motârahât). Les *Prolégomènes I*, développés en tête du volume, nous fournirent la première occasion de mettre en œuvre les textes pour expliquer la notion de l'*Ishrâq*, le terme connotant à la fois l'idée d' «orient» et l'idée d'«illumination». Bien loin d'instituer une différenciation quelconque entre «philosophie orientale» et « philosophie illuminative», la « philosophie orientale » de Sohrawardî est *illuminative* parce qu'elle est *orientale*, et réciproquement elle est *orientale* parce qu'elle est *illuminative*. Prenant sa source à l'*orient*, au sens métaphysique du mot, elle est essentiellement une philosophie de la *Lumière*. Sohrawardî emploie indifféremment les mots *Ishrâq* et *mashriq*, *Ishrâqîyûn* et *mashriqîyûn*; sa position rend caduque la manière dont avaient été engagées en Occident, depuis 1925, les polémiques autour du concept de «philosophie orientale». Il a lui-même énoncé clairement de quelle manière il avait conscience de se situer à l'égard d'Avicenne; ce rapport, nous le comprenons de façon plus subtile encore en lisant les Récits mystiques composés par l'un et l'autre maître de la pensée iranienne. Nos *Prolégomènes I* insistèrent ainsi sur les notions de «connaissance orientale» *('ilm ishrâqî)*, de «philosophie orientale», et donnèrent une première esquisse de la «Tradition orientale» jusqu'à nos jours.

Le second volume donna la première édition du *texte pur* du «Livre de la Théosophie orientale» *(Hikmat al-Ishrâq)*. Ce texte difficile a été l'objet d'un vaste commentaire de Qotboddîn Shîrâzî, dans lequel le texte de l'auteur se trouve enchâssé dans la trame du commentaire; les éléments du texte qui appartiennent à l'auteur sont bien marqués d'un surligné, mais il suffit d'une défaillance du copiste (que le trait déborde ou se prolonge), pour que la lecture hésite et tâtonne. Lithographié en Iran, il y a déjà trois quarts de siècle, c'est ce commentaire qui pratiquement, de génération en génération, a assuré la transmission de l'œuvre. Il importait donc qu'une bonne fois l'on disposât d'une édition qui permît de suivre, du premier coup d'œil, le texte pur de Sohrawardî sans aucune coupure. Tel fut le propos de notre édition, laquelle rejeta en notes les principaux passages des très utiles commentaires de Shahrazôrî et de Qotboddîn Shîrâzî. Nous avons indiqué en son lieu qu'il existe une traduction persane établie en

1008 h., de la seconde partie du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*, tel que la présente le commentaire de Qotboddîn. Il serait précieux qu'elle fût publiée. A la suite de ce grand traité, notre second volume procurait le texte d'un opuscule de Sohrawardî intitulé «Symbole de foi des philosophes» *(I'tiqâd al-hokamâ')*, ainsi que le texte arabe accompagné d'une ancienne version persane de l'un de ses plus beaux récits mystiques, celui qui est intitulé «Récit de l'exil occidental» *(Qissat al-ghorbat al-gharbîya)*. Si nous ne l'avions déjà publié alors, ce récit aurait normalement trouvé place dans le corpus des écrits mystiques recueillis dans le présent volume. Nos *Prolégomènes II* eurent alors l'occasion d'insister sur le contenu et la structure de la «Théosophie orientale». Nous y avons expliqué pourquoi le mot *theosophia*, dont *hikmat ilâhîya* est l'équivalent exact, couvre plus exactement, en son acception étymologique s'entend, le propos de l'auteur, que le simple terme de philosophie. Les grands thèmes par lesquels s'opère, dans la théosophie de *l'Ishrâq*, la rencontre entre le néoplatonisme et la théosophie de l'ancienne Perse zoroastrienne, y furent analysés pour la première fois. Quelques-uns de ces thèmes, qui reparaissent dans le présent corpus, seront rappelés au cours des analyses données plus loin.

Le contenu de nos *Prolégomènes III* est en effet déterminé par le contenu même du présent volume. Ils donnent successivement l'analyse de chacun des quatorze traités qui y sont recueillis. Ils rappellent occasionnellement les observations qui ont été faites ailleurs, ou suggèrent celles qui sont encore à développer; ils insistent sur le sens des démarches essentielles à la pensée sohrawardienne, celle en particulier qui commande le passage de l'exposé des traités théoriques aux récits écrits à la première personne ou en forme de paraboles mystiques. Le propos de ces prolégomènes est qu'en attendant la publication prochaine de la traduction française intégrale de ces récits, le philosophe ou le lecteur occidental puisse cependant tirer parti du présent livre.

Nous ne pouvons annoncer cette traduction sans évoquer du même coup nos toutes premières rencontres avec le Shaykh al-Ishrâq, rencontres qui ont été nos premières traductions françaises de plusieurs des traités mystiques publiés ici par M. Nasr. Nous rappellerons en son lieu l'existence de chacune de ces traductions (cf.

infra les traités IV, V, VI, IX, X, XI). Plusieurs furent des œuvres de jeunesse; c'est pourquoi notre intention est de les reprendre et de les améliorer en groupant ensemble la traduction française de tous les récits mystiques de Sohrawardî en un seul volume. Nous espérons mener prochainement à terme ce projet, concurremment avec le projet de traduction du «Livre de la Théosophie orientale», accompagnée de la traduction des *Gloses* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî qui sont elles-mêmes aussi substantielles et aussi étendues que le livre même de Sohrawardî. Nous avons consacré au livre et aux *Gloses* plusieurs années de cours à l'Ecole des Hautes-Etudes; le travail de préparation en est donc très avancé, mais c'est pour les dernières mises au point que le temps fait le plus souvent défaut. Au cours des années, depuis la parution du premier volume, il y a eu maintes occasions d'insister sur un aspect ou l'autre de l'œuvre de Sohrawardî[4]. Quant à l'exposé d'ensemble depuis longtemps projeté, je référerai ici au Livre II d'un grand ouvrage à paraître prochainement sur les aspects spirituels et philosophiques de l'Islam iranien, bien que, malgré son étendue, cet exposé soit loin d'épuiser tout ce qu'il y aurait à dire concernant l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq[5].

Nous avons dit ailleurs pourquoi il nous apparaissait difficile de fixer chacune des œuvres de Sohrawardî dans un classement chronologique rigoureux[6]. Les grands traités qui forment la propédeutique du «Livre de la Théosophie orientale» réfèrent à des passages de celui-ci comme s'il était déjà écrit. Certes, le prologue de ce même livre fait allusion aux traités (*rasâ'il*) composés antérieurement, mais parmi les *rasâ'il* qui figurent ici, plusieurs portent déjà la marque caractéristique de l'*Ishrâq*. L'un d'eux réfère même au livre. C'est pourquoi nous n'avions pas pu nous rallier au classement en trois périodes que L. Massignon avait proposé de façon un peu hâtive. Certes, Sohrawardî fait allusion à la «conversion» qui le détacha du péripatétisme (ce fut essentiellement une conversion à la réalité du monde des Lumières infinies, dont la théorie péripatéticienne des Intelligences, avec leur nombre limité, ne suffit pas à rendre compte). Mais cela ne peut servir de point de repère bibliographique. Dans toutes ses compositions le même souci domine: la spéculation philosophique

doit s'achever en expérience mystique, sous peine d'être vaine et stérile; réciproquement une expérience mystique, sans une formation philosophique préalable, risque de s'égarer; c'est cela même qui détermine le plan de tous les livres de Sohrawardî. Nous signalerons dans les analyses qui suivent, ce qui est à relever de ce point de vue. Bref, nous avions préféré proposer un classement général des œuvres en nous fondant sur le dessein explicitement déclaré par Sohrawardî, et qui met à part le *K. Hikmat al-Ishrâq* avec les livres qui en forment la propédeutique.

A) Il y a donc en premier lieu[7] la trilogie formée par les trois grands traités systématiques (divisé chacun en trois livres : logique, physique, métaphysique) qui, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique pour l'étude et la mise en pratique du «Livre de la Théosophie orientale». Avec celui-ci, cette première catégorie forme une tétralogie bien distincte dans l'ensemble de l'œuvre de Sohrawardî. C'est la partie métaphysique de la trilogie qui fut publiée, nous l'avons dit, dans les *Opera metaphysica I.*

B) Il y a les traités philosophiques que nous pouvons grouper sous la rubrique *Opera minora* (le mot *minora* ne visant que leur étendue moindre), tant en arabe qu'en persan, soit que Sohrawardî ait écrit directement en persan (ici les traités I, XII, XIII), soit qu'il se soit traduit lui-même de l'arabe en persan (ici les traités II et III), comme l'indique la bibliographie établie par Shahrazôrî qui, en pareil cas, mentionne distinctement l'ouvrage en arabe et la version persane. Tous ces traités suivent un même plan, conforme à la philosophie et à la spiritualité du Shaykh al-Ishrâq: ils traitent de la physique (les *Naturalia*), puis de la métaphysique, et s'achèvent sur un memento de vie spirituelle. Signalons que le *Kitâb al-Lamahât* (Livre des aperçus) comportant, comme les grands traités de la trilogie, une logique, une physique et une métaphysique, vient d'être édité à Beyrouth par les soins de M. Emile Malouf.— Provisoirement nous rangerons en appendice à cette catégorie la correspondance de Sohrawardî, les *Mokâtabât,* que signale Shahrazôrî dans sa bibliographie. Un chercheur en aurait retrouvé un manuscrit, l'an dernier (1968), à Mossoul en Iraq. Malheureusement, malgré nos demandes, il nous a été impossible

d'obtenir quelque information précise, concernant cette découverte.

C) Il y a l'ensemble des *rasâ'il* écrits en forme de récits d'initiation, d'histoires symboliques et de paraboles. Tous ont leur source dans l'expérience mystique personnelle de l'auteur et sont une invite à suivre la même voie; ils sont tous rédigés en persan, à l'exception de deux d'entre eux: 1) le traité XIV («Epître des hautes tours») en arabe, qu'en accord avec M. Nasr nous avons assumé le soin d'ajouter en appendice à la présente édition, afin que ce traité ne reste pas isolé, tant son lien est intime avec ceux qui sont rédigés en persan. 2) Le «Récit de l'exil occidental» que nous avons publié antérieurement dans les *Opera metaphysica II*, dans son texte arabe accompagné d'une version-paraphrase persane ancienne (cf. *infra* XIV). Quant à ceux qui sont rédigés en persan, ils sont tous rassemblés dans le présent volume des *Opera metaphysica III* (traités IV à XI).

D) Une place tout à fait à part est à réserver aux compositions de Sohrawardî que les manuscrits réunissent sous le titre d'*al-Wâridât wa'l-taqdîsât*[8]. L'ensemble forme une sorte de «Livre d'heures», libre improvisation d'hymnes et de psaumes qui sont l'expression liturgique de l'*Ishrâq:* il y a des invocations aux anges des planètes (comme chez les Sabéens de Harran), aux puissances archangéliques, comme aussi des prônes et des psaumes d'inspiration eschatologique (tel le psaume du Grand testament). A vrai dire, on trouve de ces hymnes et de ces «psaumes confidentiels» *(Monâjât)* épars dans l'ensemble de l'œuvre de Sohrawardî. En les réunissant on obtiendrait quelque chose comme un «bréviaire» de l'*Ishrâq*. Quant aux *taqdîsât* proprements dites, il est toujours dans notre intention de les éditer, mais l'état du texte ne facilite pas le projet.

Notre projet primitif avait été d'éditer simultanément sur deux colonnes le texte arabe et la version persane de ceux des traités pour lesquels l'auteur s'était lui-même traduit de l'arabe en persan. La comparaison est en effet intéressante; nous en donnerons ci-dessous quelques exemples à propos des «Temples de la Lumière». Cependant la publication des œuvres persanes, nous le disions plus haut, s'avérait d'une urgence croissante; aussi bien suffisent-elles à remplir, à elles seules, un volume de dimension

respectable, en même temps que l'unité de langue assure mieux l'homogénéité du volume. C'est pourquoi nous nous sommes finalement rallié au plan de M. Nasr, proposant de se charger de l'édition du corpus des seules œuvres persanes de notre shaykh. Tel quel, ce volume présente un monument inappréciable de la langue philosophique persane du VI^e^/XII^e^ siècle; les philosophes iraniens de nos jours, les jeunes et les moins jeunes, y trouveront un *textbook*. Ce corpus prend place non seulement à côté des philosophes iraniens qui, depuis Avicenne jusqu'à nos jours, ont écrit tant en arabe qu'en persan, mais aussi à côté de philosophes qui ont produit toute leur œuvre en persan, tels Nâsir-e Khosraw et Afzaloddin Kâshânî. Leur ensemble témoigne du fait que c'est bien de «philosophie islamique» qu'il s'agit, et non pas simplement de «philosophie arabe», terme que la routine ne peut encore conserver que par une illusion d'optique confondant l'emploi d'une langue sacrale, théologique et liturgique, avec une appartenance ethnique. Nos auteurs n'ont eux-mêmes jamais parlé que de *falâsifat al-Islâm*, les «philosophes de l'Islam». Il est simple et plus sûr de suivre leur exemple.

Le présent volume, suivant le plan judicieusement ordonné par M. Nasr, comporte trois parties: 1) Les traités philosophiques *(rasâ'il-e falsafî)*, mais au sens que comporte la philosophie selon Sohrawardî, c'est-à-dire que ces traités se terminent tous par quelques pages traitant du charisme des prophètes, de l'expérience mystique etc.; ce sont les traités I à III. 2) Les traités mystiques *(rasâ'il-e 'irfânî)*: ce sont les traités en formes de récits visionnaires, récits d'initiation ou histoires symboliques déjà mentionnés ci-dessus et réunis pour la première fois; ce sont les traités IV à XI. 3) Deux traités enfin (les traités XII et XIII) dont l'attribution à Sohrawardî a parfois été contestée, bien que Shahrazôrî les lui attribue expressément, et que par scrupule scientifique M. Nasr a préféré classer à part. A vrai dire, nous ne doutons plus guère, ni l'un ni l'autre, de leur authenticité; ils portent bien les marques de la «manière sohrawardienne». En appendice à ces trois parties figure le petit traité en arabe intitulé «Epître des hautes tours» (traité XIV), pour la raison indiquée plus haut. Bref, en dehors de ce dernier traité, tous les autres forment le recueil

des œuvres persanes appartenant aux catégories *C* et *D* définies ci-dessus. A chacun des quatorze traités du présent corpus nous consacrons une notice dans les pages qui suivent, afin que tout philosophe, même non orientaliste, puisse d'ores et déjà entrevoir en quel sens l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq sera éventuellement appelée à fructifier. Pour chaque traité nous nous limitons à relever les traits les plus frappants, sans pouvoir en donner une analyse exhaustive.

Nous avons eu l'occasion d'exposer ailleurs la biographie du Shaykh al-Ishrâq, de dire comment nous apparaissaient le sens de son procès à Alep, les imprudences de sa fougue juvénile, l'action des juristes de Saladin... Nous n'y reviendrons pas ici; aussi bien M. Nasr assume-t-il ce soin dans son introduction persane, en même temps qu'il y décrit les manuscrits qui furent à sa disposition pour l'établissement des textes. Quant à la postérité spirituelle de Sohrawardî, la postérité de l'*Ishrâq*, nous en avons également ailleurs esquissé les grandes lignes; elle se perpétue de siècle en siècle en Iran, et jusque dans l'Inde[9]. Le frontispice du présent volume rappellera au lecteur le dramatique dénouement de la trop brève carrière terrestre de notre jeune shaykh iranien. Dénouement qui fut la conséquence de son fatal voyage à Alep, dont nous n'entrevoyons pas très bien les raisons qui le lui imposèrent. Le « climat » d'Alep, malgré l'amitié d'al-Malik al-Zahîr, le propre fils de Saladin, n'était pas celui de l'Iran ni celui que Sohrawardî avait trouvé à la cour des princes seljoukides d'Anatolie, notamment auprès de celui pour qui il écrivit un de ses livres (ici le traité III). Et c'est à Alep qu'il mourut en pleine jeunesse, à trente-six ans, en témoin véridique de la cause à laquelle il s'était voué.

Un inventaire de ses œuvres avait été établi, il y a une trentaine d'années, par Hellmut Ritter, dans une longue étude consacrée aux «quatre Sohrawardîs» et différenciant soigneusement leurs œuvres les unes des autres (il est arrivé, il arrive encore, que Sohrawardî, Shaykh al-Ishrâq, soit confondu avec Shihabaddîn 'Omar Sohrawardî, le célèbre soufi de Baghdad)[10]. L'étude de H.

Ritter dressait l'inventaire des manuscrits des œuvres du Shaykh al-Ishrâq qu'il avait identifiés dans les bibliothèques d'Istanbul (à l'exception de la version persane du traité III et des traités VI, VIII et XIII du présent recueil). Nous y référons ici ainsi qu'à la liste bibliographique établie par Shahrazôrî qui, par sa proximité chronologique de notre shaykh et par sa ferveur *ishrâqî*, reste un de nos guides les plus sûrs.

I

LE LIVRE DU RAYON DE LUMIERE

(Partaw-Nâmeh)

Par son titre, ce traité (Ritter n°6, Shahrazôrî n°26) s'apparente à celui qui le suit dans le présent recueil aussi bien qu'au grand livre *Hikmat al-Ishrâq*. Ce titre met d'emblée l'accent sur la notion de *lumière;* or, cette notion sohrawardienne fondamentale identifie la lumière, quant à sa source et origine, avec la Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah* (persan *khorra*), concept majeur de l'Avesta, thème qui domine toute la religion zoroastrienne de l'ancien Iran[11] L'auteur s'y réfère explicitement en son dernier chapitre, d'où sans doute la justification du titre; il y reviendra encore dans les deux traités qui font suite (traités II et III). Comme le nom de Platon figure également dans le présent traité, on peut dire que la physionomie de celui-ci présente déjà les traits caractéristiques de la théosophie de l'*Ishrâq*. Il semble que les *Ishrâqîyûn* ne l'aient point oublié; Dawwânî le cite à plusieurs reprises notamment dans son commentaire des VI[e] et VII[e] « Temples » du traité qui fait suite ici. Des dix chapitres qui le composent, les deux derniers sont de loin les plus importants. Nous en donnons ici un bref sommaire; leur ordre de succession quant au contenu est parallèle à celui des traités qui viennent ensuite; nous ne pouvons malheureusement pas entrer ici dans des détails de comparaison.

Chapitre I. Explication de quelques termes techniques; définition du corps et de ses modalités.

Chapitre II. Sur la finitude de la Sphère-limite, c'est-à-dire de la Sphère des Sphères qui définit les orientations et le *situs*

dans l'espace sensible; sur le lieu et le temps; brève indication sur le devenir et la dissolution.

Chapitre III. Enquête sur l'âme.

Chapitre IV. Sur les facultés de l'àme.

Chapitre V. Sur l'essence et les attributs de l'Être Nécessaire.

Chapitre VI. Sur l'action ou opération de l'Être Nécessaire.

Chapitre VII. Sur les fins et la hiérarchie de l'être; diversité des mouvements respectifs des Sphères; nécessité de la double hiérarchie des Intelligences et des Ames célestes motrices (*Angeli intellectuales* et *Angeli caelestes* de l'avicennisme latin). Processus de l'émanation: les trois actes de contemplation de la Première Intelligence, puis de chaque Intelligence, actes desquels procèdent respectivement une autre Intelligence, un Ciel et une Ame motrice de ce Ciel; ainsi en est-il jusqu'à la Dixième Intelligence, l'«Intelligence agente» (*'Aql fa''âl*), celle qui fait passer nos connaissances de la puissance à l'acte et qui est envers nos âmes dans le même rapport que le soleil envers le sens de la vue (tout cela est encore avicennien). En finale (p. 55): tel est le nombre minimum des Intelligences. Rien ne s'oppose à ce qu'il y en ait beaucoup plus. «Nous avons mentionné dans d'*autres livres* que leur nombre est extrêmement élevé» (parmi ces autres livres, il y a avant tout le «Livre de la Théosophie orientale», où une «confession» de l'auteur nous apprend que c'est sur ce point qu'il s'est détaché définitivement du péripatétisme et de sa physique céleste).

Chapitre VIII. Sur les causes des événements; le Bien et le Mal; le Destin et la Destinée. — Il y a trois mondes: 1) Le monde de l'Intelligence ou des essences absolument séparées de la matière, c'est le monde du *Jabarût* ou du *Malakût* majeur. 2) Le monde de l'Ame ou des essences séparées de la matière, mais qui ont à gouverner la matière; on l'appelle *Malakût* mineur (ou *Malakût* sans plus). 3) Le monde du corps, que l'on appelle monde du *Molk*. A son tour il comprend deux régions: monde de l'éther (*athîr*), celui des Sphères, et monde des Éléments et des choses qui en sont issues (cette doctrine des trois mondes est constante chez Sohrawardî et les siens. Il y a des variantes: on compte quatre mondes lorsque l'on différencie le *'âlam al-mithâl* ou *mundus imaginalis* à l'intérieur

du *Malakût* des âmes, et l'on en compte cinq si l'on considère comme deux mondes les deux régions du monde du *Molk*. Il arrive aussi que le *Malakût* supérieur désigne le monde des Ames célestes, le *Malakût* inférieur celui des Ames terrestres. Ces variantes n'altèrent pas le schéma primitif). Les Sphères sont involuées sous la domination (*qahr*) des Ames; les Ames sous celle des Intelligences; les Intelligences sous celle du Premier Causé; le Premier Causé sous celle de la Lumière et de la puissance du Créateur.

Chapitre IX. De la surexistence de l'âme; de la béatitude et de la damnation et de quelques sujets connexes.— La tonalité du chapitre est nettement platonicienne. Un principe: dans le cas de l'âme, le causé persiste en raison de la persistance de sa cause. Ce n'est pas le corps qui est la cause de l'âme; le corps «appelle» l'âme pour le gouverner; sa disparition ne change rien à l'essence de l'âme en soi. De même que le monde des Ames procède du monde des Intelligences pures et permane de par la permanence des Intelligences, de même le monde de l'Intelligence persiste du fait de la persistance éternelle de l'Être Nécessaire. Ce qui est séparé de la matière ne meurt pas, car la vie des substances séparées ne tient pas à une cause qui leur serait extérieure, telle que cette cause venant à disparaître, le causé ne lui survivrait pas. Les substances séparées perçoivent leur propre essence, elles ont connaissance et conscience d'elles-mêmes en raison de leur séparation de la matière *(tajarrod)*, et cette connaissance de soi c'est leur vie même, une vie dont la nécessité est inhérente à leur propre essence. Ainsi l'âme ne meurt pas, et c'est ce qu'a montré le maître de sagesse PLATON, en parlant de l'âme qui est la donatrice de la vie aux choses. Quelles qu'en puissent être chaque fois les particularités, la vertu propre de l'âme est de donner la vie, car elle est vie par essence. Elle ne peut donc jamais accueillir le contraire de ce qu'exige son essence et de ce qui est inhérent à sa quiddité.

S'ensuit une série de propositions corollaires. «La perfection de l'homme est en fonction de sa séparation de la matière, dans la mesure où il le peut, et dans la ressemblance qu'il acquiert avec ses Principes (c'est-à-dire avec le monde des pures Lumières)» (p. 69). «Si nous ne trouvons pas de plaisir dans le monde des

intelligibles et si nous ne souffrons pas des vices et de l'ignorance, cela tient à ce que l'ivresse du monde de la nature physique nous domine et que nous sommes détournés de notre monde propre» (p. 70). Ici abondent les termes composés où entre le mot *lumière:* monde de la Lumière *('âlam-e Nûr)*, Lumière au sens vrai *(Nûr-e haqîqî)*, monde de la Lumière et Plérôme suprême *('âlam-e Nûr wa Malâ-ye a'lâ)* etc. «Lorsque les préoccupations charnelles ont disparu, celui qui a atteint la perfection trouve un plaisir sans limite dans la contemplation de l'Etre Nécessaire et du Plérôme suprême, et dans celle des merveilles du monde de la Nature». Il devient lui-même une Intelligence, un être de pure Lumière, et prend rang au nombre des Anges proches du Principe *(Ferêshtegân-e moqarrab)*. Il parvient à la «Source de la Vie», aux mers de la Lumière véritable qui est la Lumière spirituelle (p. 72). «Toute âme qui se sépare du corps participe à la lumière du *Jabarût;* de cette âme la Lumière se réfléchit sur les âmes également immatérialisées et elle est pour elles une cause de plaisir, tandis que de ces âmes les lumières infinies se réfléchissent sur cette âme, de même que dans le cas de brillants miroirs qui se font face». (p. 73). (Relevons que c'est par cette katoptrique mystique que le «Livre de la Théosophie orientale» explique la multiplication des Lumières à partir du *Jabarût)*. «L'amour *('ishq)*, c'est la joie que l'on éprouve à se représenter la présence d'une certaine personne. L'ardent désir *(shawq)* est le mouvement de l'âme pour parfaire cette joie. Le nostalgique *(moshtâq)*, c'est celui qui a trouvé et en même temps n'a pas trouvé. Lorsqu'il atteint à son terme, son ardent désir disparaît. Et c'est pourquoi l'Être Nécessaire ne peut être que l'amant de soi-même et l'aimé de soi-même», c'est-à-dire son propre amant et son propre aimé (p. 74). Ce thème de l'amour sera orchestré magnifiquement dans l'un des traités mystiques (*infra* le traité IX).

Le chapitre se termine par quelques lignes concernant la question de la réincarnation *(tanâsokh)*. Il y est dit simplement pourquoi les philosophes péripatéticiens la tiennent pour impossible.

Chapitre X. Sur la prophétie, les thaumaturgies, les charismes, les songes, et quelques sujets connexes. C'est le groupe de thèmes sur lequel s'achèvent en général tous les traités philosophiques mineurs de Sohrawardî, qui sont autant de « Sommes » en abrégé.

Nous avons relevé ailleurs que la nécessité des prophètes est un motif que développent en termes presque identiques les philosophes et les *hadîth* shî'ites[11]. Ici le Shaykh al-Ishrâq déclare : « Un prophète-législateur (*shârî'*) est nécessaire à chaque époque et à chaque peuple, un prophète qui ait la connaissance des réalités suprasensibles et qui reçoive l'assistance du monde de la Lumière et du *Jabarût* » (p. 75). Mais les prophètes ont parfois besoin d'un initiateur. L'auteur énumère toute une série de spirituels accomplis (*Mohaqqiqân*) et de savants (*'olamâ*) de la communauté islamique (Hasan Basrî, Dhû'l-Nûn Misrî, Sahl Tostarî, Abû Yazîd Bastâmî, Ibrâhîm Adham, Jonayd, Sheblî) à qui leurs hautes connaissances conférèrent la précellence sur les prophètes d'Israël. Que Moïse ait eu besoin de Khezr (Khadir), cela témoigne que les prophètes, voire les prophètes-législateurs, ont eu besoin de quelqu'un d'entre les *Mohaqqiqân* à l'âme de lumière, qui les initie à leur mission prophétique. Sans doute, les très grands prophètes, tels Idrîs, Abraham, le Prophète de l'Islam, quelques autres encore, ont eu la connaissance des réalités spirituelles et suprasensibles sans l'intermédiaire d'un maître humain (p. 76). (Cette page est d'un extrême intérêt, car elle reflète les problèmes éclos autour du rapport entre la *nobowwat* et la *walâyat*, à savoir l'idée de celle-ci comme ayant la précellence sur celle-là, parce qu'elle en est la source, tout *nabî* ayant été d'abord un *walî*, ainsi qu'il en fut même en la personne du Prophète de l'Islam, chez qui l'une et l'autre étaient réunies. Mais ici se trouve substitué au concept de la *walâyat* le concept des *Mohaqqiqân* ; on peut ainsi suivre à la trace un « theologoumenon » qui, shî'ite en ses origines, parce qu'il se posait essentiellement en termes de prophétologie shî'ite, prend une extension qui transgresse l'horizon sous lequel il était né. Mais la *walâyat* étant « l'ésotérique de la prophétie » [*bâtin al-nobowwat*] et étant le charisme des douze Imâms, il reste à savoir si une théologie de la *walâyat* peut être fondée et équilibrée indépendamment de l'imâmologie, et si quelques traces discrètes de celle-ci ne se retrouvent pas dans les œuvres de Sohrawardî. La double question ne peut être que signalée ici). De la prophétologie on passe par une transition naturelle à l'explication du pouvoir thaumaturgique.

« Qu'il y ait un homme dont l'âme soit illuminée par la lumière de Dieu et du Plérôme suprême, cette lumière étant l'*élixir* de la connaissance et de la puissance, il n'est point surprenant que la matière du monde lui soit soumise et que, de par la splendeur de son âme, sa parole soit entendue dans le Plérôme suprême et que son appel soit exaucé pour tout ce qui est possible » (p. 77).

Vient alors l'esquisse de quelque chose comme une phénoménologie da la conscience visionnaire (pp. 78 ss.). Toute forme que la puissance imaginative *(motakhayyila)* projette dans le *sensus communis* (le *sensorium*, *hiss moshtarik*) y est contemplée comme une vision. Imaginative et *sensorium* sont comme deux miroirs se faisant face. Deux choses peuvent empêcher l'imaginative de projeter une image dans le *seusorium* : il peut arriver que l'intellect lui-même occupe l'imaginative par le cours de ses méditations, et il peut arriver que ce soient les sens externes qui tiennent le *sensorium* tout occupé par les choses sensibles (ce double aspect de l'imaginative comme puissance intermédiaire est essentiel). Mais qu'un obstacle ou l'autre soit levé, l'Imaginative domine alors les sens et projette librement les images dans le *sensorium*. Lorsqu'il se produit une représentation de la réalité suprasensible dans l'âme, il se peut que cette représentation s'involue rapidement sans laisser de trace. Il se peut aussi qu'elle illumine *(ishrâq !)* sur l'imaginative et que de celle-ci elle se réfléchisse sur le *sensorium* ; la forme suprasensible est alors contemplée. De toutes façons il y aura besoin d'une interprétation : s'il s'agit d'une vision en songe, il y aura besoin d'un *ta'bîr* ; s'il s'agit d'une vision à l'état de veille, il y aura besoin d'un *ta'wîl*. A partir de là, peut être tentée une théorie des visions extatiques. Lorsque la pensée d'un homme est constamment occupée par le *Malakût*, qu'il s'abstient des plaisirs sensibles autant qu'il se peut, passe les nuits dans la prière et la veille, en entretiens secrets *(monâjât)* avec le Plérôme suprême, il arrive que des Lumières soient projetées en lui à la façon d'une fulguration d'extase; il arrive que ces Lumières se renouvellent, se succèdent au point de se produire même en dehors du temps des exercices spirituels. Il se peut qu'il voie de belles formes. Il se peut qu'une extase ravisse son âme au monde du mystère *('âlam*

al-ghayb). Dans le *sensorium* tombe une Lumière plus brillante que le soleil, et qui suscite un sentiment de plaisir. Cette Lumière devient un *habitus* pour ceux dont l'âme elle-même est lumière, à tel point qu'ils la rencontrent chaque fois qu'ils veulent et montent au monde de la Lumière. Mais le Shaykh al-Ishrâq fait observer ici, comme il le fait dans son « Livre de la Théosophie orientale », que ces éclairs et ces lumières ne sont ni une connaissance ni quelque forme intelligible, mais une irradiation sacrosainte. Du monde spirituel viennent des Lumières séparées de la Matière; ceux dont l'âme est pure reçoivent une part de cette splendeur. Les lumières de l'Être Nécessaire et des Intelligences sont d'une intensité sans limite. Ceux qui ont une âme de lumière les voient dans l'autre monde, plus manifestes que les objets visibles en ce monde-ci, plus splendides que toutes les splendeurs. Cette lumière des substances séparées ne se surajoute pas à leur quiddité. Cette lumière est leur essence même; elles *sont* Lumières séparées de la matière, comme l'ont dit les théosophes de la Lumière (*hakîmân-e nûrânî-ye ilâhî*) en témoignant de leur expérience visionnaire.

Tout est maintenant en place pour que les dernières lignes scellent le « Livre du rayon de lumière » par un rappel de cette Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah*, dont la vision domine le projet sohrawardien de « ressusciter la théosophie mystique des anciens Perses », parce que c'est de cette Lumière-de-Gloire qu'ont eu la vision les extatiques de l'ancien Iran. « A celui qui connaît la *hikmat* (la sagesse divine, la *theosophia*) et persévère dans la louange et le *taqdîs* de la Lumière des Lumières, comme nous l'avons dit, à celui-là est donné le *Khorra-ye Kayânî* (le *Xvarnah* royal) et est conféré le *Farr-e nûrânî* (la Lumière-de-Gloire). Une fulguration divine le revêt du vêtement de la majesté et de la beauté. Il devient le chef naturel du monde. Du monde supérieur lui vient l'assistance qui donne la victoire. Sa parole est entendue dans le monde supérieur. Ses songes et son inspiration atteignent à la perfection » (§ 94).

Déjà à la fin de la trilogie préparant le lecteur à l'étude du « Livre de la Théosophie orientale », en conclusion de la métaphysique du « Livre des carrefours et entretiens », l'auteur con-

sacrait toute une page à la description des effets du *Xvarnah* (nous avons même cité en note de notre édition le présent passage du « Partaw-Nâmeh »[18]. Rappelons que la forme *Khorra* est la forme persane dérivant de la langue de l'Avesta, tandis que la fome *farr* est la forme dérivant du vieux-perse). Nous retrouverons la mention de cette Lumière-de-Gloire dans le traité II, et plus explicitement encore dans le traité III.

II

LES TEMPLES DE LA LUMIERE

(Hayâkil-e Nûr)

Dans son texte arabe *(Hayâkil al-Nûr)*, ce traité est l'une des œuvres de Sohrawardî les plus anciennement connues[14]. Il a été l'objet de deux commentaires très développés. Le premier commentaire, portant le titre de *Shawâkil al-Hûr* (les figures des Houris), est dû au prolifique auteur que fut Jalâloddîn Dawwânî (ob. 907/1501-02) et fut composé par lui à Tabrîz en 872/1467-68. Un contre-commentaire, chargé d'invectives parfois violentes contre Dawwânî, fut rédigé par Amîr Ghiyâthoddîn Mansûr Shîrâzî (ob. 940/1533 ou 949/1542), fils du célèbre Sadroddîn Mohammad Dashtakî Shîrâzî[15], qu'il ne faut pas confondre avec Sadroddîn Shîrâzî *dit* Mollâ Sadrâ. Ce contre-commentaire est intitulé *Ishrâq Hayâkil al-Nûr li-kashf zolamât Shawâkil al-Hûr* (Illumination des Temples de la Lumière pour dévoiler les ténèbres des « Figures des Houris »). H. Ritter signale en outre un commentaire turk rédigé par le commentateur du *Mathnawî*, Isma'îl Anqarawî (ob. 1041/1631-1632). Il existe enfin une versification arabe des *Hayâkil*, due à Hasan al-Kordî (Ritter n^{os} 31 à 35).

Notre projet primitif comportait l'édition sur deux colonnes des versions arabe et persane du « Livre des Temples de la Lumière », auxquelles s'ajoutaient, en notes, de larges extraits des deux commentaires. Comme nous l'avons dit ci-dessus, cela menait assez loin, et en nous ralliant à la conception de M. Nasr garantissant mieux, par l'unité de langue, l'homogénéité des *Opera metaphysica III*, nous avons ajourné l'intervention des commentateurs, ou plutôt nous l'avons limitée ici à quelques points de particulière importance (l'Intelligence agente, le Xvarnah, le Paraclet).

L'un et l'autre commentaire doivent être publiés ; l'on pourra alors étudier leur différence, préciser les points sur lesquels Ghiyâthoddîn cherche querelle à Dawwânî. C'est un chapitre important non seulement pour l'histoire de la philosophie de l'*Ishrâq*, mais en général pour l'histoire de la philosophie islamique en Iran.

Il y a d'assez notables différences entre le texte arabe et la version persane publiée ici (d'après un *unicum*). Dans cette version persane, ni les « Temples » ni leurs subdivisions ne portent en général de titre ou de sous-titre. Ceux que nous donnons dans notre analyse, proviennent du texte arabe. Il arrive que la version persane soit plus prolixe que le texte arabe; inversement, d'importants passages de celui-ci n'ont point leur équivalent dans la version persane. Nous les signalerons au passage. En outre, le texte persan commence d'emblée avec le premier « Temple », sans le prélude qui figure dans le texte arabe ; même lacune à la fin du traité. Les sept « Temples » sont respectivement de longueur très inégale ; dans l'ensemble, le développement suit ici la même marche que dans les traités I et III : physique (les *naturalia*), métaphysique (les *divinalia*), théosophie mystique.

Quant au titre de l'opuscule, il fait songer, certes, aux Sabéens de Harran et à leurs temples décrits dans le *Ghâyat al-hakîm* du Pseudo-Majrîti. Aussi bien la religion d'Hermès est-elle le trait d'union entre eux et le Skaykh al-Ishrâq. Dawwânî semble en avoir eu déjà le pressentiment. Comme la recherche ne peut être approfondie ici, nous nous bornons à traduire l'explication que Dawwânî donne de ce titre au début de son commentaire : « *Haykal*, étymologiquement, signifie forme ou figure *(sûra)*. Les anciens philosophes professaient que les astres sont des ombres (*zilâl*) et des *hayâkil* des Lumières séparées de la matière. C'est pourquoi ils avaient établi pour chacune des sept planètes une théurgie (*tilism*, le grec *telesma*) lui correspondant, en un métal et à un moment du temps qui étaient également en correspondance avec l'astre. Ils placèrent chacune de ces théurgies dans un temple (*bayt*) édifié conformément à un horoscope et dans un *situs* en correspondance l'un et l'autre avec l'astre. Ils se rendaient à ces temples à des moments déterminés et y pratiquaient des actions liturgiques respectivement correspondantes,

telles que fumigations et autres. Ainsi ils bénéficiaient des vertus qui étaient propres à ces théurgies ; ils honoraient grandement ces temples et les dénommaient « temples de la lumière » (*Hayâkil al-nûr*), parce qu'ils étaient le réceptacle de ces théurgies (ou objets théurgiques) qui étaient les « temples » (*hayâkil*, les figures) de ces astres, lesquels étaient eux-mêmes les « temples » des Lumières séparées. C'est pourquoi l'auteur a intitulé le présent traité: «Livre des Temples de la Lumière ». C'est donc comme si chaque chapitre, avec les explications et les mots qu'il renferme, était le lieu d'une théurgie par la méditation de laquelle on parvient à la contemplation de ces Lumières. Telle est mon opinion sur ce point, mais Dieu connaît mieux les secrets de ses serviteurs »[10].

I. *Premier Temple:* «De certaines choses qui ont valeur de principes à l'égard des discussions qui suivront».

II. *Deuxième Temple:* « Où l'on démontre la nature séparée (*tajarrod*, le grec *khôrismos*, l'immatérialité) de l'âme», et où sont examinées et écartées toutes les opinions fausses, lesquelles vont d'un extrême à l'autre, depuis celles qui nient la substantialité et l'existence de l'âme, jusqu'à celles qui l'identifient avec Dieu ou en font une parcelle de Dieu. L'ensemble est un bon *compendium* non seulement de psychologie, mais de ce que nous appelons aujourd'hui «anthropologie philosophique».

III. *Troisième Temple:* «De certaines questions qui relèvent de la métaphysique (*'ilm ma ba'd al-tabî'a*) et sur lesquelles repose la démonstration du Nécessaire par soi-même. Très bref, ce «temple» porte sur les trois «dimensions» d'intelligibilité que constituent le nécessaire, le possible et l'impossible, et sur la notion de causalité.

IV. *Quatrième Temple:* «De quelques thèmes de recherche empruntés aux *Divinalia* (*ilâhîyât*) », c'est-à-dire encore à la métaphysique. A la différence des trois premiers qui sont très brefs, ce quatrième Temple comprend plusieurs chapitres.

Chapitre I: « Sur le *tawhîd* de l'Etre Nécessaire et son maintien à l'écart (*tanzîh*) de tous les aspects de la pluralité » (sous-titre persan correspondant : « Qu'il ne se peut qu'il existe deux êtres nécessaires par soi-même »).

Chapitre II. Désigné comme «milieu du Temple» (*wâsita-ye haykal*),

ce chapitre traite de la réalité de la lumière, et annonce les positions fondamentales de la *Hikmat al-Ishrâq*. «Les corps ont en commun la corporéité; ils se différencient entre eux selon qu'ils reçoivent ou ne reçoivent pas la lumière. La lumière est donc un accident dans les corps. La luminosité des corps est leur manifestation (*zohûr*). Mais, qu'une lumière soit accidentelle, cela signifie qu'elle subsiste *ab alio*, et qu'elle n'existe point par soi-même. Ce n'est donc pas une lumière qui est manifestée par soi-même. Si elle subsistait par soi-même, elle serait lumière par soi-même et serait manifestée par soi-même (le texte arabe ajoute: elle se connaîtrait donc soi-même). Or, comme nos âmes pensantes sont manifestées par soi-même, ce sont des lumières subsistant par essence. Or, nous avons montré qu'elles ont un commencement et qu'elles postulent un principe qui donne prépondérance à leur être sur le non-être (un *morajjih*); mais il ne se peut que les corps soient ce principe (ce *morajjih*), car il ne se peut qu'une chose donne l'existence à une autre chose qui lui est supérieure. Donc le principe qui fait prévaloir leur être (le *morajjih* de leur être) est également une Lumière séparée...» (p. 94). Tout se trouve ainsi mis en place pour un exposé de «théosophie orientale» concernant la lumière et le *barzakh*.

Chapitre III: «Que le premier qui émane du Premier Être est une Lumière séparée unique». C'est l'application du principe classique: *Ex uno non fit nisi unum*. Cette première Lumière émanée est celle qui dans le «Livre de la Théosophie orientale» est désignée sous le nom de Bahman, le premier des Archanges (Amahraspands) zoroastriens; il y aurait lieu d'évoquer tout un contexte qui ne peut trouver place ici. Ghiyâthoddîn discute pertinemment les raisons pour lesquelles, selon Sohrawardî, le premier Émané ne peut être un corps, à savoir parce qu'il est unique et que, s'il était un corps, il y aurait en lui différenciation d'aspects multiples. On se rappellera ici que, dans son commentaire des *Ishârât* d'Avicenne, Nasîroddîn Tûsî ébranle le principe *Ex uno non fit nisi unum*, en mettant en œuvre les lois d'une katoptrique métaphysique directement empruntée à la *Hikmat al-Ishrâq*. Cependant nous avons encore simplement dans le présent chapitre le schéma de la cosmogonie avicennienne classique: les trois actes de contempla-

tion de la première Intelligence, desquels procèdent respectivement une seconde Intelligence, un premier Ciel et l'Ame motrice de ce Ciel; ainsi de suite, d'Intelligence en Intelligence, jusqu'à l'Intelligence agente (quelque chose comme une cosmogonie qui serait une phénoménologie de la conscience angélique).

Chapitre IV ou «Sceau du temple» *(khâtima-ye haykal)*. «Examen détaillé *(tafsîl)* des êtres qui émanent de la Lumière des Lumières». En fait, cet examen détaillé se borne au rappel de la doctrine des trois mondes (déjà mentionnée dans le traité I): le monde de l'Intelligence, le monde de l'Ame, le monde du corps,—triade aussi bien essentielle pour toute gnose, pour toute anthropologie gnostique. Puis s'enchaîne à l'exposé du chapitre précédent concernant la procession des Intelligences (lesquelles portent ici leur nom proprement *ishrâqî* d'*al-Anwâr al-qâhira*, les «Lumières victoriales», sans que leurs hiérarchies soient encore précisées) la conclusion insistant sur celle de ces Lumières qui est l'«Intelligence agente», laquelle est «notre père, le seigneur ou Ange de la théurgie qui est l'espèce humaine *(rabb tilism nû'i-nâ)*[17], le Donateur de nos âmes et perfecteur de l'homme (l'arabe porte : donateur et perfecteur de nos âmes). Le Prophète l'appelle Esprit-Saint, tandis que les philosophes *(ahl-e hikmat)* l'appellent Intelligence agente. »

Ces dernières lignes apparaissent tout à fait caractéristiques aux yeux du lecteur familiarisé avec les doctrines de l'*Ishrâq*. 1) L'identification de l'Esprit-Saint et de l'Intelligence agente domine aussi bien l'horizon de la pensée spéculative que celui de la piété personnelle du théosophe *ishrâqî*, piété dérivant du fait que l'Esprit-Saint (cf. l'archange Gabriel du traité V) étant l'Intelligence dont émanent nos âmes, il est envers chaque homme dans le rapport d'un père avec son enfant. C'est pourquoi, si Sohrawardî et ses commentateurs se réfèrent avec prédilection à l'Évangile de Jean, c'est pour y entendre en ce sens l'usage du mot « père ». 2) Par le fait même, comme il est normal en Islam, c'est toute la théologie trinitaire du concile de Nicée qui se trouve mise en cause. Déjà dans un de ses traités mystiques en arabe *(Kalimat al-tasawwof*, chap. XIX), Sohrawardî fait une curieuse allusion ; se référant à l'erreur des chrétiens qui attribuent à Dieu un fils, il suggère

que dans leur enseignement secret le « père » signifiait le Principe, l'Être Nécessaire ; l'Esprit-Saint est celui que l'on vient de dire ; quant au « fils », c'est l'homme comme *Kalima* (Parole ou Verbe divin. cf. *infra* le traité V) qui est le fils de cet Esprit-Saint de qui émanent nos âmes[10]. D'où l'intérêt du commentaire de Ghiyâthoddîn Shîrâzî sur ce passage du IV[e] Temple. 3) On relèvera la prédilection de nos auteurs pour les citations de l'Évangile johannique (on en trouve un autre exemple dans certains textes shî'ites et ismaéliens) et la précision des références ; Ghiyâthoddîn avait sous les yeux une traduction arabe du Nouveau Testament.

Le commentaire de Ghiyâthoddîn donne ceci: «Notre père, c'est-à-dire notre seigneur *(rabb)*, est le recteur *(modabbir)* de nos affaires. Certains des anciens philosophes donnaient aux seigneurs ou anges des espèces le nom de "pères". C'est le terme qu'emploie la révélation divine *(al-wahy al-ilâhî)* dans l'Évangile de Jean, là où il est dit dans le chapitre XIV: O Philippe! celui qui m'a vu, celui-là a vu le Père[11]. Ne crois-tu pas que je suis en mon Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je profère ne viennent pas de moi-même, mais viennent de mon Père qui demeure en moi. C'est lui qui accomplit les œuvres que j'accomplis. Aie donc la foi et crois que je suis en mon Père et que mon Père est en moi [Év. de Jean 14: 9-10]. Telles sont les paroles de l'Évangile traduit en arabe. Et à cause de l'exotériqeue *(zâhir)* de ces paroles et d'autres semblables, les Melkites *(Melkânîya)* d'entre les chrétiens sont tombés dans d'épaisses ténèbres. Ils professent entre autres que Jésus est au sens propre du mot *(haqîqatan)* le Fils de Dieu, et que le Père demeure dans le Fils comme réceptacle à la manière dont l'eau demeure dans l'abreuvoir ou dont l'accident et la forme demeurent dans le substrat. Il est évident que cela—outre le gauchissement et l'altération que l'on peut supposer dans le texte—est une erreur. En effet ce que l'on peut admettre, c'est que Dieu Très-Haut donne au Christ *(Masîh)* le nom de "fils" comme terme honorifique, de même qu'il appelle Abraham "ami" *(khalîl)*, et parce que l'on dit de celui qui est tout attentif à une chose et entièrement voué à son service, qu'il en est le "fils". On dit, par exemple, "fils de ce monde", "fils de la route" *(ibn al-sabîl*, le voyageur). On admet-

tra donc que la désignation de Jésus comme "fils" soit due au fait que dans la plupart des circonstances il n'a eu que Dieu en vue, et que le plus souvent il était immergé dans les réalités du monde spirituel. On peut admettre ensuite que par cette union (telle que le Père et le Fils ne font qu'un), il faille entendre leur union *(ittihâd)* dans la manifestation de la voie de la Vérité et dans l'énonciation de la parole véridique, de même que l'on dit: "Moi et un tel ne faisons qu'un dans ce propos". En outre, on admettra que le sens du mot *holûl* doive s'entendre de l'immanence des effets d'un certain attribut, effets tels que ressusciter les morts, guérir les malades. Ce qui le confirme, c'est ce qu'on lit dans le chapitre XVII de l'Évangile de Jean: "De même que toi, tu es en moi, ô Père, de même je suis en toi. Qu'ils soient donc, eux aussi, une seule âme en nous, afin que les gens de ce monde croient que tu m'as envoyé. Je leur confie en dépôt (*istawda'to-hom*) la gloire par laquelle tu m'as glorifié, afin que tous soient un, de même que moi et toi également nous sommes un ; de même que toi, tu demeures en moi, de même je demeure en eux, afin que tous soient un." Telles sont les paroles de l'Évangile [Év. de Jean 17 : 21-23]. Voici donc mis au clair le sens de l'*ittihâd* (union, ne faire qu'un) et de *holûl* (immanence, « incarnation »). Tu trouveras plus loin, Dieu voulant, dans la suite de notre exposé, l'approfondissement de cette question et des questions connexes. On lit en outre dans le chapitre XX de l'Évangile de Jean : "Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu". [Év. de Jean 20: 17]. Cela montre bien que Jésus se met lui-même au même rang que ses disciples par rapport à leur Père. On comprend alors que son intention est bien telle que ce que nous avons mentionné ici, ainsi que dans d'autres *ta'wîlât* du même ordre[10]»

Si l'identification de l'Intelligence agente, comme Ange de l'humanité, avec l'Esprit-Saint est acceptée par l'ensemble de nos philosophes et théosophes, elle ne laisse point cependant de poser une question à plusieurs d'entre eux: peut-il s'agir de la Dixième et dernière dans l'ordre hiérarchique des Intelligences ? Dawwânî verra là quelque chose d'inconciliable, mais s'attirera une ferme réplique de Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Pour faire comprendre la réticence de

Dawwânî, citons ici une glose reproduite dans l'édition du texte arabe (Le Caire, 1335 h. l.), de laquelle il résulte que cette Intelligence-Esprit-Saint est, non pas la dixième, mais la première Intelligence, première émanée de la Lumière des Lumières : « Parmi les Lumières victoriales (*Anwâr qâhira*) il y a l'Esprit-Saint qui assiste les prophètes, les Imâms (*awsiyâ*) et les *Awliyâ*. C'est lui que notre Prophète vit en sa forme véritable, alors que l'Ange recouvrait tout l'horizon. Et le Prophète s'évanouit. Par conséquent, c'est l'Esprit de l'univers (*Rûh al-'âlam*) avec ses réalités générales et ses réalités particulières, et c'est l'*Homo maximus (al-Insân al-kabîr)*. L'homme physique que perçoivent nos sens est une espèce qui réfère à cet Homme cosmique, parce que sont récapitulées en lui l'ensemble des choses. Et c'est également la première Intelligence, parce qu'elle est première quant à la création et dernière par rapport à l'atteinte de l'Homme parfait, tendant à s'unir avec elle comme le feu est uni avec la pierre. Et c'est l'être absolu *(wojûd motlaq)* duquel prend croissance l'arbre du devenir... »

Cette oscillation entre la première et la dixième Intelligence, lorsqu'il s'agit de l'identification avec l'Esprit-Saint qui gouverne les hommes, nous la retrouvons de penseur en penseur, et il y aurait à l'étudier systématiquement. Plusieurs ont fait face à la difficulté en considérant que toutes les Intelligences sont, par leur être même, des Intelligences agentes. Dawwânî introduit son commentaire sur ce point, non pas en l'encadrant dans le contexte johannique, comme le fait Ghiyâthoddîn, mais en rappelant les termes mêmes dans lesquels le Shaykh al-Ishrâq expose ailleurs l'angélologie zoroastrienne des théosophes de l'ancienne Perse.

« Sache que les Sages perses *(Hokamâ al-Fors)* ainsi que d'autres théosophes, tels qu'Hermès, le père des Sages, Pythagore, Platon et leurs semblables, professaient que chaque espèce d'entre les Sphères célestes, les astres, les Éléments simples et leurs composés, a un seigneur *(rabb)* dans le monde de la Lumière. C'est une Intelligence qui gouverne cette espèce et qui en prend soin ; elle est ce qui assure la nutrition, la croissance, la reproduction dans les corps des végétaux, puisque ces différentes opérations ne peuvent pas dans les végétaux procéder d'une puissance simple, dépourvue de conscience, pas plus qu'en nous-mêmes elles ne procèdent de nos

âmes, sinon nous en aurions conscience. L'ensemble de ces opérations procède de ces seigneurs ou Anges des espèces, à tel point que les Sages disent : la cause des couleurs multiples et merveilleuses dans le plumage des paons est l'Ange de leur espèce. Ainsi en est-il de toutes les figures. Car ces figures sont les ombres d'orients illuminateurs *(ishrâqât nûrîyâ)* et de proportions spirituelles chez les Seigneurs de lumière *(arbâb nûrîya)*. Les Sages perses connaissaient même le nom d'un grand nombre d'entre eux ; ils appelaient Khordâd l'Ange de l'eau, Mordâd (ou mieux *Amordâd*, de l'avestique Amertât, immortalité) l'Ange des végétaux, Ordîbehesht l'Ange du feu... Tel est ce que mentionne l'auteur (Sohrawardî) dans ses livres. Quant à moi (Dawwânî) je dis ceci : le propos de l'auteur n'est pas, certes, de reproduire simplement l'opinion de ces piliers de la philosophie sur un problème aussi grave. Non pas, le propos de son effort est d'inspirer un ardent désir au chercheur, afin que celui-ci s'engage dans la voie de la réalisation de ce qui lui est possible comme *tajrîd* (séparation de la matière) et purification de sa conscience intime (*taltîf al-sirr*)... Ensuite, ce que déclare l'auteur, à savoir que l'Esprit-Saint appelé Intelligence agente est le seigneur ou Ange de l'espèce humaine, n'est pas conciliable avec ce dont nous informent les propos des philosophes récents de l'école des Péripatéticiens. Car ces derniers font de l'Esprit-Saint et Intelligence agente une désignation de la *dixième* Intelligence, laquelle est essentiellement la cause de l'existence de la *Materia prima (hayûlî ûlâ)* des Éléments, et par l'intermédiaire des aptitudes actualisées par les mouvements des Sphères, la cause des formes émanant sur la matière... »

Visiblement Dawwânî ne connaît pas le secret des « deux ailes de Gabriel ». Voici alors la réplique de Ghiyâthoddîn Shîrâzî : « Sache que les *Ishrâqîyûn* professent que pour chaque espèce il y a une Intelligence qui la gouverne et qu'ils appellent le seigneur ou Ange de l'espèce *(Rabb al-nû')*. Les Péripatéticiens professent la même doctrine quant aux Sphères célestes. Quant aux Éléments, le recteur de leur ensemble est la dernière (la dixième) des Intelligences de la hiérarchie longitudinale *(al-silsilat al-tûlîya)*[11]. L'auteur suit dans le présent livre une marche qui s'accorde avec celle des Péripatéticiens. Quand il dit : Notre père et seigneur de

la théurgie de notre espèce (c'est-à-dire de l'espèce humaine comme théurgie de son Ange)... appelé chez les philosophes Intelligence agente, on a le droit de supposer que la référence aux philosophes concerne l'école des Péripatéticiens, car ils sont réputés près de tout le monde comme étant *les* philosophes (les *hokamâ'*). Le seigneur ou Ange de l'espèce humaine étant celui qui, chez les *Ishrâqîyûn*, est reconnu comme l'Esprit-Saint, le sens revient tout simplement à ceci : ce même *Spiritus rector (modabbir)* est, selon les Péripatéticiens, l'Intelligence agente. Bref, il n'y a rien d'inconciliable dans l'exposé de l'auteur, à l'encontre de ce que juge le commentateur (Dawwânî)».

Il ne fait pas de doute qu'il s'agisse bien pour Sohrawardî (comme pour Avicenne) de la Dixième Intelligence (cf. ici les traités V et XIV, ainsi que le «Récit de l'exil occidental»). Mais ces quelques citations montrent que l'histoire du problème de l'Intelligence agente est complexe. Son importance n'échappera pas au philosophe; elle est la forme que prend chez nos penseurs une phénoménologie de l'Esprit.

Chapitre V. Bien que le chapitre précédent s'intitule «Sceau du Temple», l'auteur ajoute encore une courte section, intitulée dans le texte arabe: «Que l'opération divine, c'est-à-dire la création, est éternelle *(azalî, ab aeterno)*». Ce postulat est impliqué dans le fait que l'action divine est absolue, ne dépendant d'aucune condition, d'aucun événement, d'aucune altération.

V. *Cinquième Temple.* Le texte arabe divise ce Temple en sections dont la coupure n'apparaît pas dans la version persane.

Chapitre I. «Où l'on montre que la série des événements *(hawâdîth)* s'enchaîne à l'infini.» La démonstration se fonde sur les mouvements des Sphères, lesquels sont des mouvements volontaires régis par les Ames motrices *(Animae caelestes)*.

Chapitre II. Sans titre spécial dans le texte arabe, ce chapitre prolonge le thème du précédent, mais en considérant plus particulièrement la multiplication des *Ishrâqât* (levers ou orients de lumière) entre les êtres de lumière: de chaque *ishrâq* procède un mouvement, et chaque mouvement prépare et appelle un *ishrâq*. C'est que chaque Ame motrice d'un ciel est exempte des préoccupations d'un corps corruptible; elle est au-dessus du monde des

contraires; rien ne la distraie de l'objet de son amour qui est une Lumière archangélique ou Lumière «victoriale» *(Nûr qâhir)* de la hiérarchie supérieure, à savoir l'Intelligence dont elle émane. Nous relevons au cours de ces quelques lignes une curieuse omission dans la version persane (du moins dans l'*unicum* disponible jusqu'ici). La multiplication des *ishrâqât* est amplement traitée dans le «Livre de la Théosophie orientale»; or le thème comporte essentiellement la notion de Lumière-de-Gloire, le Xvarnah avestique (persan *khorra*), que nous avons déjà rencontrée à la fin du traité précédent. Ce concept est même à l'origine de la dénomination des Lumières archangéliques comme Lumières « victoriales » (le terme arabe *qâhir* étant l'équivalent du persan *pîrûz*). C'est, comme le rappelle Sohrawardî chaque fois qu'il en fait mention, le *Xvarnah* ou Lumière-de-Gloire qui confère cette «victorialité» à l'être qu'il investit. Or, si le mot se présente bien sous sa forme persane en cette page du texte arabe du V[e] Temple, il n'apparaît pas dans la version persane. Le texte arabe porte: «Lorsque nous sommes purifiés des préoccupations du corps, que nous méditons sur la sublimité divine, sur la Lumière-de-Gloire éployée *(al-khorra al-bâsita)* et la Lumière divine qui effuse sur les êtres, il arrive que nous éprouvions à l'intérieur de nous-mêmes des lumières fulgurantes, des éclairs d'extase qui *orientent* l'âme vers son monde à elle... » Le texte persan (p. 99, lignes 7-8) porte simplement: «Lorsque (...) nous méditons sur la sublimité de l'Etre divin et imaginons ses Lumières qui effusent sur les êtres etc. » L'omission est-elle volontaire, discrétion voulue dans un texte qui, étant en persan, pouvait être lu par tout le monde? Mais alors, il devrait en aller de même dans les autres traités en persan.

Dans quelques manuscrits, les copistes du texte arabe ont trébuché sur le mot *khorra* qu'ils ne comprenaient pas. La lecture ne fait cependant aucun doute; le commentateur Dawwânî s'y arrête en effet et donne une longue explication: « *Khorra* est un mot pehlevi (*loghat fahlawîya*) qui—selon ce que le commentateur de l'*Ishrâq* (Qotboddîn Shîrâzî) rapporte de Zoroastre l'Azerbaïdjanais (*Zaratosht al-Azerbayjânî*), auteur du Livre zend[**], prophète parfait et Sage éminent — désigne la Lumière qui effuse de l'Essence divine, détermine la hiérarchie des créatures (litt.: donne

préséance aux unes sur les autres), et par l'assistance de laquelle sont rendues possibles toutes les activités et tous les arts. Celle qui est propre aux souverains parfaits est appelée *Kayân-khorra* (le Xvarnah royal), comme le dit l'auteur (Sohrawardî) dans ses *Alwâh* (*infra* traité III), à savoir que " le bienheureux roi Kay Khosraw persévéra dans la pratique du service divin. Alors vint à lui la *Sophia* du Père de la sainteté (*Mantiqîyà Abî'l-Qods*, var.: *Rûh al-Qods*, l'Esprit-Saint), et elle s'entretint avec lui des réalités du monde invisible." Les anciens Sages perses lui donnaient ce nom, parce que, dans leur langue, *khorra* signifie la Lumière *(Nûr)*.» Dawwânî explique ensuite la composition du terme *Kayân-khorra*. «Kayân» est le nom d'une dynastie de souverains iraniens (les Kayânides). Le mot est composé comme le veut la langue persane, le déterminant étant placé avant le déterminé. On constate ainsi que les *Ishrâqîyûn* n'ont jamais perdu le sens exact du mot *khorra*. Comme équivalent iranien du terme arabe *Nûr*, Lumière, il est vraiment l'emblème de la restauration philosophique voulue par Sohrawardî. Le chapitre s'achève en donnant un condensé de quelques idées essentielles à la *Hikmat al-Ishrâq*.

Chapitre III. Désigné comme «Sceau du Temple», ce chapitre porte comme titre dans le texte arabe: «De la complexité des êtres exposée d'une manière synthétique, avec une indication concernant leur hiérarchie.» Le chapitre prolonge le précédent en analysant les deux «dimensions» qui ordonnent la hiérarchie des êtres, domination (*qahr*) et amour (*mahabba*). C'est un exposé simplifié de ce qui est longuement développé dans le «Livre de la Théosophie orientale», une conception du monde qui permet de parler d'un Eros cosmogonique, lequel a sa source et origine dans la relation primordiale du premier Amant et du premier Aimé, à savoir la Lumière des Lumières et la Lumière archangélique initialement émanée d'elle. Cette relation se répète jusque dans la relation de l'éthérique et de l'élémentaire, du jour et de la nuit, de la droite et de la gauche, de l'orient et de l'occident, du masculin et du féminin etc., ordonnant par couples tous les êtres. Elle est à l'origine de toute une ascèse spirituelle, d'une mystique d'amour comme religion de l'Eros transfiguré[**], dont l'inspiration subtile et délicate est formulée en symboles dans les plus beaux

récits mystiques du Shaykh al-Ishrâq, notamment le *Mu'nis al-'oshshâq* (infra, traité IX).

Le thème de cet Eros cosmogonique a conduit ici l'auteur à faire brièvement mention des «princes célestes» de la religion astrale, dont l'idée semble être à l'origine même du titre donné au livre des «Temples de la Lumière». Mais ici encore nous relevons dans la version persane une lacune remarquable. Le texte arabe correspondant au texte persan de la p. 104, lignes 11 ss., donne ceci: «Comme la lumière est le plus noble des êtres, ainsi le plus noble des corps est-il le plus lumineux. C'est le très saint, le Père, le souverain, HURAKHSH le très-fort (*Hûrakhsh al-shadîd*).» Cette dénomination purement iranienne du soleil, dont l'étymologie n'est pas parfaitement résolue, figure dans d'autres traités de Sohrawardî[84]. Le commentateur Dawwânî l'identifie sans hésitation. Mais elle est absente dans le texte persan. Faudrait-il parler ici encore d'une volonté d'ésotérisme? Dawwânî explique chaque mot: Hûrakhsh est appelé le Père, puisqu'il est celui qui «éduque» les trois règnes naturels et qui est la source du jaillissement de la vie. Ghiyâthoddîn Shîrâzî va plus loin, en se référant aux livres d'astrologie: le soleil (image de l'Intelligence) et la lune (image de l'Ame) sont les père et mère de toute géniture. Au soleil est rapportée l'expression qorânique de «symbole suprême de Dieu» (*al-mathal al-a'lâ*). Dawwânî explique: symbole quant à l'effusion de la Lumière sur tous les réceptacles et quant à sa domination sur l'ensemble des lumières sensibles, de même que la Lumière des Lumières est le soleil du monde intelligible. La fin du paragraphe fait allusion aux autres «princes célestes», au premier rang desquels figure «le grand et bénéfique seigneur» qui est, précise Dawwânî, le luminaire mineur, c'est-à-dire la Lune. Dawwânî réfère ici opportunément aux *taqdîsât* de Sohrawardî dans lesquelles s'exprime, à la façon de la piété hermétiste des Sabéens de Harran, sa dévotion pour les princes célestes. Le sens mystique du couple soleil-lune sera amplifié dans l «Epître des hautes tours» (infra, traité XIV).

VI. *Sixième Temple*, intitulé dans le texte arabe: «Démonstration de la surexistence de l'âme et indication concernant le plaisir et la souffrance dans l'ordre spirituel». On retrouve à la fin

du chapitre une allusion précise à la figure de l'Ange qui est le seigneur de l'espèce humaine (*rabb al-nû' al-insânî*) et qui est appelé Esprit-Saint, celui dont le rapport avec les âmes humaines est symbolisé comme celui d'un «père» envers ses enfants. L'image est d'origine hermétiste et néoplatonicienne. Dans le récit de l'extase d'Hermès que rapporte Sohrawardî dans les *Talwîhât*, Hermès, au milieu des périls de son expérience visionnaire, s'écrie: «Toi qui es mon père, sauve-moi.» C'est également son «père» que le pèlerin du «Récit de l'exil occidental» retrouve au sommet du Sinaï mystique; au-dessus de lui se situent d'autres Sinaïs, demeures respectives de leurs «aïeux» communs, c'est-à-dire des Intelligences hiérarchiques supérieures à celle qui est l'Ange de l'espèce humaine. Le texte vient conclure ici la description des joies spirituelles. Ayant fait allusion aux joies infinies, réservées à ceux qui sont devenus aptes à contempler les Lumières divines et à s'immerger dans l'océan de la Miséricorde et de la Lumière, Sohrawardî poursuit: «Ceux-la retournent vers leur Père (texte persan p. 106, ligne 15, lire *padar* au lieu de *badan*), le vainqueur dominant les têtes des dragons des ténèbres (...), le Seigneur de la théurgie précellente (l'espèce humaine), couronné de la couronne de la proximité dans le *Malakût* du seigneur des mondes, — l'Esprit-Saint, à qui ils retournent comme l'aiguille de fer attirée par l'aimant».

Ici le commentaire de Dawwânî précise au mieux : « Leur père, c'est-à-dire le seigneur ou Ange de l'espèce humaine, lequel est l'origine de celle-ci (*mabda'*). Les têtes des dragons des ténèbres, ce sont les temples humains, lesquels sont l'habitacle des forces ténébreuses, car l'Ange de l'espèce humaine est celui qui éduque ces temples jusqu'à ce qu'ils parviennent à leur perfection. C'est de lui que les âmes émanent sur ces temples. Ensuite il délivre ces âmes de leur prison, en les conduisant à la perfection qu'il a prédéterminée pour elles. Seigneur de la théurgie précellente, c'est-à-dire de la Forme humaine qui est la plus belle et la plus noble des formes » (et qui, selon la conception *ishrâqî*, est la théurgie de son Ange). Telles sont les qualifications de l'Esprit-Saint ; déjà sa qualification comme « père » des âmes humaines avait motivé ci-dessus (IV^e^ Temple, chap. IV) les cita-

tion de l'Évangile de Jean chez le commentateur Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Il s'agit vraiment là d'un thème central de la doctrine et de la pratique spirituelle des *Ishrâqîyûn* ; le même thème va en effet reparaître de nouveau dans le VII[e] Temple, où Sohrawardî se réfèrera lui-même à l'Évangile de Jean à propos du Paraclet.

VII. *Septième Temple.* Ce dernier Temple porte comme titre dans le texte arabe : « Sur les prophéties, les thaumaturgies, les charismes et les stations mystiques. » Dès le début, nous relevons une variante importante entre le texte arabe et la version persane. L'auteur fait de nouveau allusion à celui qui envers les âmes humaines est comme leur «Père» dans le monde spirituel. Le mot qui figure dans le texte arabe, disparaît dans la version persane. L'auteur rappelle que l'âme humaine pensante est une essence du *Malakût* ; les facultés du corps matériel physiqne, les préoccupations dont celles-ci l'obsèdent, empêchent cette âme d'être présente au monde qui est vraiment le sien. Cependant la pratique des exercices spirituels peut mettre fin à cette emprise des facultés sensibles, et il arrive aux âmes de se libérer, par moments, pour rejoindre le monde spirituel; c'est précisément l'aventure métaphysique que décrivent plusieurs des récits de Sohrawardî. Le texte arabe porte : « Les âmes se conjoignent alors avec leur Père sacrosaint (*bi-Abî-hâ'l-moqaddas*) dont elles reçoivent les hautes connaissances (Dawwânî le rappelle de nouveau: ce «Père» c'est le seigneur ou Ange de l'espèce humaine) ; elles se conjoignent aussi avec les Ames motrices des Sphères célestes (*nofûs falakîya*), lesquelles sont conscientes de leurs mouvements et des conséquences inhérentes à leurs mouvements ; les âmes humaines reçoivent d'elles des connaissances secrètes en songe et à l'état de veille, de la même manière qu'un miroir reçoit l'image de la chose placée en face de lui. » Or la version persane porte : « Il arrive que l'âme trouve la délivrance et se conjoigne avec le monde spirituel (*be-'âlam-e Qods*), et qu'elle reçoive des Esprits-saints (*Arwâh-e Qodsî*) les hautes connaissances etc. » (texte persan, p. 107, lignes 12-13). Au terme « Abî-hâ'l-moqaddas » la version persane a donc substitué « 'âlam-e Qods ».

L'auteur esquisse ensuite sa doctrine concernant la fonction de l'Imagination dans l'expérience visionnaire ; si importante soit-

elle, nous ne pouvons y insister ici, d'autant plus que nous l'avons déjà rencontrée dans le traité précédent et qu'elle reparaîtra dans les *Alwâh* (infra, traité III). Mais nous relèverons de nouvelles omissions dans la version persane. Il s'agit cette fois de tout un passage où figure expressément la mention de celui qui est « le Père sacrosaint des âmes » (*al-Ab al-moqaddas*). Ce passage devrait s'insérer dans la version persane entre le dernier mot du paragraphe qui, dans la présente édition, est le § 37 (p. 108, ligne 9) et le début du § 38 (*ibid.* ligne 10). Le texte arabe porte : «Et parmi les chercheurs de l'Orient mystique (*al-mostashriqîn*)[85], il y a des hommes dont la face tournée vers leur Père sacrosaint (*nahwa Abî-him al-moqaddas*) implorent la Lumière. Alors se manifestent à eux les splendeurs du monde spirituel (*jalâyâ'l-Qods*, c'est-à-dire, selon Dawwânî, *al-Anwâr al-'âliya*, les Hautes Lumières, les êtres de lumière du monde supérieur).» Le texte arabe se prolonge encore en quelques lignes décrivant, dans le style typiquement *ishrâqî*, les visions d'extase.

Toute la partie finale du livre des « Temples de la Lumière » est extrêmement abrégée dans la version persane. Nous venons de signaler deux lacunes dans celle-ci ; il en est une autre non moins grave. Reportons-nous au texte persan de la présente édition (p. 108, ligne 13). A la suite du verset qorânique[86] faisant allusion aux symboles et paraboles (*amthâl*) que peuvent seuls comprendre « ceux qui savent », ceux à qui la compréhension en est donnée, l'auteur cite un texte évangélique : « Et l'un des prophètes a dit : Je veux ouvrir la bouche en paraboles » (cf. Év. de Mathieu 13 : 13 et 35). A partir d'ici, la version persane omet de traduire *toute une page* du texte arabe (l'équivalent en serait à insérer p. 108, immédiatement à la suite de la ligne 13). Or, cette page concerne le Paraclet (*al-Fâraqlîtâ*, ce mot étant simplement la transcription arabe du grec *Parakletos*).

Nous avons relevé ailleurs l'importance du fait que de notables penseurs shî'ites, tels que Haydar Amolî et Ibn Abî Jomhûr, aient identifié expressément le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean avec le Douzième Imâm, c'est-à-dire « l'Imâm attendu »[87]. Le texte même de Sohrawardî est ici discrètement allusif, mais Dawwânî qui fut un converti au shî'isme, n'a pas hésité devant

la portée de ce texte. La page est d'autant plus significative qu'elle vient en couronnement d'une citation évangélique et d'une citation qorânique se recroisant l'une l'autre pour proclamer la nécessité des discours en symboles et en paraboles, et partant, la nécessité d'un interprète capable de pratiquer l'herméneutique des symboles. Le texte arabe, dans lequel Sohrawardî commente la double citation qorânique et évangélique rapportée ci-dessus, donne ceci : « Ainsi donc la révélation littérale (*tanzîl*) est confiée aux prophètes, tandis que l'herméneutique (*ta'wîl*) et l'explication (*bayân*) en sont confiées à la Suprême Épiphanie *(al-mazhar al-a'zam)*, toute Lumière et tout Esprit, qui est le *Paraclet*[172], ainsi que le Christ l'a annoncé là où il a dit : " Je vais à mon Père et à votre Père pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révèlera le sens spirituel (le *ta'wîl*) " (Cf. Év. de Jean 20 : 17 ; 14 : 16 ; 15 : 26). Et il a dit encore : " Le Paraclet que mon Père vous enverra en mon nom vous enseignera toutes choses " (Év. de Jean, 14 : 26) ». « Toutes choses, précise Dawwânî, c'est-à-dire le sens spirituel (le *ta'wîl*) de la forme extérieure de chacun des commandements que je vous ai donnés. » Et Sohrawardî achève : « En disant en mon nom (*bismî*, que l'auteur semble comprendre comme signifiant « avec mon nom »), il veut dire qu'il sera appelé Christ, parce qu'il sera oint de la Lumière (Dawwânî ajoute : c'est-à-dire enveloppé par la Lumière levante qui est l'élixir de la connaissance et de la puissance, comme nous l'avons dit précédemment). Et il est fait allusion à lui dans le Livre là où il est dit : Ensuite, c'est à Nous qu'en incombe l'explication (Qorân 75 : 16), le mot " ensuite " marquant ici le changement de personne. »

Cette longue page encadrant de versets johanniques et qorâniques l'allusion à la Suprême Épiphanie, appellerait un long commentaire. Limitons-nous ici à introduire par quelques remarques essentielles le commentaire de Dawwânî reconnaissant dans cette Suprême Épiphanie la manifestation du Douzième Imâm[88]. Tout d'abord, il y a d'autres exemples d'un emploi ou d'un décalage du vocabulaire shî'ite dans la théosophie de l'*Ishrâq*; c'est ainsi, par exemple, que Sohrawardî désigne comme *Qayyim al-Kitâb* (ou *Qâ'im bi'l-Kitâb*), le « Mainteneur du Livre », celui qui dans sa pensée

devait détenir après lui le sens plénier de son livre. Or, c'est exactement l'expression shî'ite pour désigner l'Imâm comme «Mainteneur du Qorân», celui qui en détient à la fois le *tafsîr* et le secret du *ta'wîl*. Et c'est précisément le rapport entre *tanzîl* et *ta'wîl* qui est en cause ici. L'idée du *Qotb*, le *pôle*, selon la théosophie de l'*Ishrâq*, est tout au moins une dérivation de l'idée shî'ite de l'Imâm. D'autre part on connaît un prône rapporté par le V^e^ Imâm, dans lequel l'Imâm se proclame le second Christ, ce qui s'accorde avec la manière dont Sohrawardî comprend le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean (14:26 «avec mon nom»), le Paraclet devant être le second Christ.

Mais c'est aussi de l'ensemble de la prophétologie shî'ite que Dawwânî esquisse, à cette occasion, un rappel implicite. Bien entendu il ne sait pas exactement le sens du mot grec *parakletos* (le Confortateur, le Consolateur); mais, attentif au début du mot *Fâraqlîtâ* qu'il lit *fâriq*, il y voit un *nomen agentis* de la racine *frq*, et il comprend: celui qui sépare, celui qui discrimine. Il ne fait pas allusion à l'accusation portée contre les chrétiens, soupçonnés d'avoir substitué le mot *parakletos* au mot *periklytos*, lequel désignerait alors clairement le prophète Mohammad (Ahmad = laudatissimus). Mais son texte porte implicitement le rappel de la qualification de Paraclet conféré à Mohammad (comme elle l'avait été à Mani). La révélation donnée à Mohammad qui achève le «cycle de la prophétie» fait de lui le Paraclet par rapport à toutes les révélations antérieures. Cependant le Prophète, de par sa mission prophétique, ne révélait que l'exotérique de cette révélation paraclétique. Au cycle de la prophétie succède alors le cycle de la *walâyat*, laquelle est toujours définie comme «l'ésotérique de la prophétie». Le I^er^ Imâm est le Sceau de la *walâyat* universelle; le XII^e^ Imâm est le Sceau de la *walâyat* mohammadienne. Or la Suprême Épiphanie dont parle Sohrawardî, c'est précisément, selon Dawwânî, la manifestation de la *walâyat* particulière au Prophète, c'est-à-dire de la *walâyat* mohammadienne. Il s'agit donc très clairement du Sceau de cette *walâyat* mohammadienne, c'est-à-dire du XII^e^ Imâm. La qualification de Paraclet est transférée, comme chez les auteurs shî'ites cités ci-dessus, du Prophète à son

dernier descendant, ce qui ne souffre aucune difficulté, puisque dans les *hadîth* où il annonce sa venue, à la fin de notre *Aiôn*, le Prophète fait de lui en quelque sorte un *Mohammad redivivus* (il descendra de moi, son nom sera mon nom, il portera la même *konya* etc.). Si Sohrawardî et Dawwânî mettent l'accent sur le mot «ensuite» dans le verset qorânique 75:19, c'est à dessein de souligner le décalage de temps entre le prophète Mohammad qui apporta la dernière Révélation, et celui qui doit être la Suprême Épiphanie de son sens plénier. Certes, les termes dont se sert Sohrawardî sont si allusifs, que peut venir à l'esprit l'idée que c'est lui-même qu'il désigne ainsi. Dawwânî ne l'a pas pensé. En tout cas, nous croyons n'omettre aucune des notions essentielles que présupposent le texte et le commentaire, pas plus que nous ne croyons exagérer l'importance de cette question pour situer Sohrawardî et la philosophie de l'*Ishrâq* par rapport à la philosophie shî'ite en Iran.

Voici maintenant comment procède le commentaire de Dawwânî. Il s'arrête d'abord sur la forme adjectivale *fâraqlîtî*. Il explique que «fâraqlîtâ (qu'il lit *fâriqlîtâ*) est un mot hébreu (!) qui signifie celui qui sépare, celui qui discrimine entre le vrai et le faux[**]. Par là l'auteur entend la personne de celui qui est l'Épiphanie *(mazhar)* de la *walâyat*, laquelle est l'ésotérique de la prophétie. Puis, à propos du mot «ensuite» dans le verset qorânique énonçant: «Ensuite, c'est à Nous qu'incombe l'explication» (75:19), Dawwânî explique que le dévoilement plénier des réalités spirituelles qui avaient été révélées au «Sceau des prophètes» et dont celui-ci proféra la forme exotérique, donc leur dépouillement de toutes formes exérieures, c'était là quelque chose qui ne convenait pas à son temps, mais qui sera manifesté par la venue de celui qui est le Paraclet et l'épiphanie de la *walâyat* particulière au Prophète (donc le Sceau de la *walâyat* mohammadienne, le Douzième Imâm). Certes, poursuit Dawwânî, le Sceau des prophètes a dévoilé tout ce qu'il était possible de dévoiler pendant le cycle de la prophétie (*fî nash'at al-nobowwa*), à tel point qu'il n'est resté que des voiles ténus à travers lesquels ceux qui savent voir, contemplent la beauté des réalités spirituelles. Et c'est pourquoi il fut appelé «le Paraclet de l'ensemble des prophètes».

Cependant il est resté certains voiles, comme l'exigeait sa mission de prophète. Lever ces voiles, cela appartient à celui qui sera l'Épiphanie de sa *walâyat* propre (la *walâyat* mohammadienne), eu égard à ce qui correspond à l'aptitude des temps. — De son côté, le commentateur Ghiyâthoddîn Shîrâzî parle du Paraclet comme de « celui en qui est la science du Livre, c'est-à-dire celui qui en connaît le *tafsîr* et le *ta'wîl*, après l'achèvement de la mission des prophètes.»

De cet ensemble de textes se dégage l'impression que théosophes *ishrâqî* et théosophes shî'ites s'accordent secrètement pour identifier le Paraclet avec le Douzième Imâm. Si maintenant l'on se réfère à l'importance que l'idée du Paraclet eut en Occident, depuis Joachim de Flore au XII[e] siècle (le règne de l'Esprit-Saint, l'Eglise johannite), l'influence du joachimisme sur l'ensemble de la théosophie occidentale (Baader, Schelling, Berdiaev), il semble de première importance pour le philosophe de relever cette convergence entre philosophes iraniens, *ishrâqîyûn* ou shî'ites, et toute une tradition de philosophes occidentaux. On imagine comment auraient pu se déployer leurs pensées et se conjuguer leurs efforts, si les traductions étaient intervenues à temps pour leur ouvrir de part et d'autre une voie commune. Mais il n'est jamais trop tard. Le thème est d'une importance très actuelle face à la «désorientation» à laquelle succombent les esprits aussi bien en Occident qu'en Orient, précisément sous l'impact occidental. La «voie paraclétique» est la voie sur laquelle pourraient s'engager côte à côte chercheurs et pèlerins de la triple famille abrahamique, à la trace de la révélation plénière de l'homme

Epilogue. Cette dernière page du texte arabe, restée sans équivalent dans la version persane, se prolonge encore quelques lignes, jusqu'au début d'un magnifique épilogue en style *ishrâqî* de lumière et de ténèbres. De cet épilogue, la version persane n'a conservé que les dernières lignes (texte p. 108, lignes 14 ss.): «Eveille, ô mon Dieu, les âmes ensommeillées sur les couches de l'inconscience...»

Tel est ce que donne, sur un nombre de points limité, la comparaison du texte arabe et de la version persane. Fonction de l'Intelligence agente, illustrée par les versets de l'Évangile de Jean

qu'entrecroisent les versets qorâniques; notion du *Xvarnah* ou Lumière de Gloire; Hûrakhsh le Très-Fort; l'épiphanie du Paraclet, — il y a vraiment beaucoup de choses dans ce livre des «Temples de la Lumière». Pour pousser la comparaison jusque dans le détail, il faudrait une édition critique des deux grands commentaires, celui de Dawwânî et celui de Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Nous ne désespérons pas complètement de les voir paraître dans la présente collection.

III

LES TABLETTES DEDIEES A 'IMADODDIN

(Alwâh-e 'Imâdî)

Cet ouvrage doit son titre au prince seljoukide d'Anatolie à qui il est dédié, à savoir 'Imâdoddîn Qarâ Arslân ibn Ortoq, émir de Kharpût, qui fonda en 581 h. une branche collatérale des Ortoqides[80]. Comme le grand «Livre de la Théosophie orientale» fut achevé en 582 h., ces «Tablettes» doivent en être à peu près contemporaines, la mort du Shaykh al-Ishrâq (587 h.) ne nous laissant qu'une marge de quelques années depuis l'avènement du prince. Aussi bien ces «Tablettes» portent-elles l'empreinte parfaite de l'*Ishrâq* et réfèrent même au grand livre. Dans leur texte arabe *(Kitâb al-Alwâh al-'Imâdîya)* elles furent l'objet d'un ample commentaire par Wadûd ibn Mohammad Tabrîzî, en 930 h. (Ritter n[os] 3 et 4). Une étude comparative du texte arabe et de la version persane devrait donc mettre à profit ce commentaire, comme nous venons de le faire, sur quelques points, pour les «Temples de la Lumière» et leurs deux commentaires. Nous avions nous-même presque achevé de préparer l'édition du texte arabe. Pour ne pas accroître à l'excès les dimensions de ces prolégomènes nous ajournerons toute comparaison, de même que l'on a renoncé à produire ici le texte arabe en face de la version persane.

Les motifs de la composition de l'ouvrage sont énoncés par l'auteur. Il entend se limiter à un compendium. Certes, il est arrivé que des philosophes récents *(mota'akhkhirân)* composent des ouvrages de ce genre pour leurs princes respectifs. Sohrawardî en a pris connaissance, mais il a entendu dire que ces princes n'en avaient guère tiré profit, parce que leurs auteurs avaient négligé

de satisfaire aux règles d'une bonne pédagogie, dont l'observation permet à un auteur de se faire comprendre. Il a donc formé le projet du présent ouvrage en réponse à la demande qui lui en était adressée. Il s'efforcera de mettre le vocabulaire technique à la portée de la compréhension de ses lecteurs, afin que ceux-ci puissent tirer un profit réel de son livre. « Je ne pense pas, dit notre shaykh, qu'avant moi quelqu'un ait fait quelque chose de pareil à ce livre. J'ai apporté des preuves étayant les principes des thèses fondamentales ; j'ai appelé en témoignage les versets du saint Qorân... » Le livre comporte un prologue et quatre « Tablettes ». En voici une rapide analyse.

Prologue (p. 110). Explication claire et succinte de quelques termes techniques de la philosophie : le concept général, l'ipséité individualisée, l'attribut, la qualité, le substrat et partant, le sens de la proposition « dans » *(dar, fî)* ; la substance, le lieu, le corps, l'atome etc.

I. *Première Tablette* (p. 116). Il y est démontré que les dimensions de tout ce qui est corps, sont nécessairement finies ; puis l'auteur donne un bref exposé de physique céleste et de physique des Eléments. Après démonstration de la finitude des corps, l'auteur mentionne la notion classique de la Sphère des Sphères comme Ciel-limite qui englobe l'univers, rend possible et conditionne toute orientation et toute direction dans l'espace sensible. Il montre ensuite l'impossibilité du vide ; il explique la notion de lieu *(makân)* comme « intérieur du corps contenant, contigu à l'extérieur du corps contenu », ce qui n'a pas de contenant n'ayant pas de lieu ; puis les triples aspects du mouvement (naturel, volontaire, contraint) ; d'où la notion de temps et celle de l'*Aevum* (*dahr*, perpétuité) ; *azal* signifie la perpétuité de l'être passé, *abad* signifie la perpétuité de l'être dans l'avenir. Un bref exposé de physique céleste est amené par la considération du mouvement circulaire. La genèse des quatre qualités naturelles, la formation des quatre Eléments par combinaison de ces qualités, fournissent les raisons pour lesquelles les Sphères célestes sont exemptes de ces qualités et sont au-dessus des Eléments. Ici prend place la physique des Eléments sublunaires, expliquant la division des corps en corps éthériques et en corps élémentaires, la gradation des

Sphères propres à chacun des Eléments sous la voûte (« dans la concavité ») du Ciel de la Lune ; les trois causes de la chaleur : proximité d'un corps chaud, rayonnement, mouvement, ce qui est pour l'auteur l'occasion de montrer que le rayonnement lumineux n'est pas quelque chose de corporel. Ensuite sont décrites les permutations des Eléments entre eux. Le sens et le processus de ce devenir amènent un bref rappel des notions de « matière » et de « forme ».

II. *Deuxième Tablette* (p. 125). C'est un bref traité *De Anima*, s'étendant à ce qui de nos jours est désigné comme anthropologie philosophique. Le développement est axé sur le thème de la connaissance de soi, parce que celle-ci postule l'immatérialité *(tajarrod)* de l'âme. On considère tout d'abord que la forme perçue par l'imagination annonce déjà un certain degré d'abstraction ou d'immatérialité à l'égard des objets de la perception sensible ; la forme intelligible en présente une séparation totale. L'une et l'autre, imagination et intellection, présupposent un substrat qui soit exempt des conditions de la matière et des dimensions sensibles, et qui est l'âme. L'argument est alors renforcé par deux exemples. L'âme est donc une essence *une*, exempte du lieu et des dimensions. Heureux celui qui parvient à la connaissance de l'âme, *eo ipso* à la connaissance de soi, tandis qu'est en perdition celui qui n'y atteint pas. Plusieurs versets qorâniques sont cités à l'appui, d'autres encore à l'appui de la désignation de l'âme comme « âme pensante » *(nafs nâtiqa)* chez les philosophes. « J'ai insufflé en lui (l'homme) de mon Esprit » (15 : 29), réfère à l'insufflation de l'Esprit-Saint dans l'homme. Un verset relatif au Christ dit expressément « un Esprit de Lui » (4: 169) ; or le Christ appartient bien à la race humaine. L'âme est donc une substance séparée, une substance divine *(jawhar ilâhî)*, une Lumière qui appartient au monde de l'Esprit *('âlam-e rûhânî)*. Et le Shaykh al-Ishrâq cite un certain nombre de témoignages, dans le cas desquels le choix des témoins n'est pas moins significatif que leur contenu. Il cite successivement certains propos du Prophète, de l'Emir des croyants, deux sentences célèbres d'Abû Yazîd Bastâmî (ne pas vocaliser Bistâmî) ; de ces deux sentences l'une déclare : « Je me suis cherché moi-même dans les deux univers, éthérique (astral) et élémen-

taire, et je ne me suis pas trouvé » ; trois sentences du célèbre al-Hallâj, entre autres celle-ci: «L'Unique suffit à l'unique », ainsi que le début de la célèbre *qasîda:* «Tuez-moi, ô mes amis, car ma mort est dans ma vie, tandis que ma vie est dans ma mort »[81] ; enfin une suite de sentences évangéliques. Christ a dit : « Soyez semblables à votre Père céleste » (cf. Év. de Mathieu 5 : 48)[82]. Vient ensuite le verset johannique déjà cité dans les « Temples de la Lumière » à propos du Paraclet : « Mon Père et votre Père » (Év. de Jean 20 : 17) ; on se rappelle que le « Père » est compris par le Shaykh al-Ishrâq comme désignant l'Esprit-Saint, l'Ange de l'humanité. Vient enfin un verset du même Évangile : « Ne monte au ciel que celui qui est descendu du ciel » (Év. de Jean 3 : 13), verset également médité avec prédilection par Mollâ Sadrâ Shîrâzî, comme attestant à la fois la préexistence et la surexistence de l'âme[83]. L'ensemble est récapitulé dans cette conclusion : « Tu as connaissance de toi-même tout en étant inattentif à tes membres et à tes organes ; tu es donc au-delà et indépendant de tout cela ». Aucun de ces membres et organes n'est *toi.*

Ces pages sont suivies d'un exposé des facultés de l'âme, analysant les opérations des cinq sens externes et des cinq sens internes. L'exposé est classique, il n'y a pas à y insister ici. Le chapitre s'achève avec une position de thèse qui rejette l'idée d'une préexistence de l'âme au corps. On peut se demander s'il s'agit là d'une position tout exotérique, car à première vue celle-ci ne s'accorde pas très bien avec l'enseignement ésotérique des récits mystiques (Récit de l'exil occidental, Récit de l'Archange empourpré, Epître des hautes tours etc.) ni avec le verset johannique cité ci-dessus en dernier lieu par l'auteur. Nous avons souvenir d'une glose sur le « Livre de la Théosophie orientale » dans laquelle Mollâ Sadrâ marque quelque humeur à l'égard de ce qui lui apparaît comme une oscillation ou une palinodie chez le Shaykh al-Ishrâq. Il est vrai que d'autres traités (ci-dessous les traités XII et XIII) nous proposeront une solution de compromis. Les arguments que l'auteur avance ici-même semblent en dissonance avec les textes que nous venons d'évoquer, d'autant plus que la définition finale de l'âme est assez loin de la conception péripatéticienne : «L'âme pensante est une essence qui perçoit les intelligibles, gouverne le

corps, est une Lumière d'entre les Lumières divines, subsistante non dans le lieu » (d'où le motif de *Nâ-kojâ-âbâd* dans les récits mystiques).

III. La *Troisième Tablette* (p. 134) est consacrée à la démonstration de l'Être Nécessaire, de ce qui convient à son essence sacrosainte et à sa sublimité infinie, et partant, de ses attributs de perfection. Successivement: de la notion d'Être Nécessaire et de ce qu'elle implique; de la notion de « cause parfaite » et du possible existant comme nécessaire *ab alio;* que le *morajjih* (ce qui fait *prévaloir* l'être sur le non-être, la raison suffisante d'un être) impliqué dans la notion de nécessaire *ab alio*, présuppose l'Être Nécessiare par soi-même, sous peine de *regressio ad infinitum*, et partant, qu'il ne peut y avoir deux Êtres Nécessaires; que l'Être Nécessaire ne peut être un corps et qu'il est immuable, cette conclusion philosophique s'accordant avec l'expérience d'Abraham (Qoran 6: 76). Par une autre démarche (p. 139), la connaissance de l'Être Nécessaire peut être atteinte par la connaissance que l'âme a de soi-même; cette connaissance de soi, sans médiation d'une forme ou *species*, présuppose la séparation de la matière (*tajarrod*), la nature d'un être qui est vie par essence. Or, le donateur de la vie ne peut être dépourvu de ce qu'il donne; il *est* cette vie même; il *est* connaissance; vie et connaissance ne se surajoutent pas à sa quiddité, et l'auteur cite à l'appui un certain nombre de versets qorâniques qui n'ont aucun besoin d'un *ta'wîl*.

Maintenant, deux écoles se sont affrontées sur le problème de l'action divine: pour l'une, Dieu a commencé d'agir et de créer dans la préétemité, «après» avoit été tout d'abord sans créer. Pour l'autre, au contraire, Dieu est essentiellement créant et agissant, par conséquent l'être des choses existantes lui est coéternel. Ni l'une ni l'autre école ne satisfont le Shaykh al-Ishrâq. Il préfère une solution qui soit fondée sur l'idée du *morajjih* nécessaire pour faire exister les possibles, y compris le temps, parce que c'est ce *tarjîh* (l'acte de donner à l'être prépondérance sur le non-être) qui est coéternel à l'Être Nécessaire. Une confirmation en est donnée par l'analyse de la notion d'antériorité. Il est absurde de parler d'une antériorité chronologique «avant le temps».

On parlera donc ici d'une antériorité ontologique; aussi bien la lumière ne peut être sans éclairer, et si l'on parle d'une Lumière éternelle qui est l'Être Nécessaire, son rayonnement doit être lui aussi *ab aeterno*. Pour la même raison, les existants venus à l'être comme nécessaires *ab alio*, ont besoin perpétuellement de ce *morajjih*, de même que l'irradiation solaire postule la permanence du soleil. Ici interviennent les versets qorâniques dans lesquels Dieu lui-même se rend à soi-même témoignage qu'il est éternellement se connaissant soi-même et connaissant tout ce qui lui est inhérent à lui-même, éternellement créant sans altération ni changement, et que c'est cela sa vie et sa perfection même.

Ex uno non fit nisi unum: ce grand principe reparaît ici pour régler l'exposé de la cosmogonie angélologique. L'Un qui émane de l'Un est la Première Intelligence, le Premier Causé, celui que les versets qorâniques appellent la Droite du Miséricordieux ou le Nom suprême. De nouveau nous retrouvons ici la théorie avicennienne de la procession des Intelligences: les trois dimensions d'intelligibilité, les trois actes de contemplation desquels procèdent respectivement une autre Intelligence, un Ciel et l'Ame de ce Ciel; ainsi en est-il d'Intelligence en Intelligence jusqu'à la Dixième. Mais de nouveau ici, Sohrawardî refuse de limiter le plérôme des Intelligences au chiffre dix, comme le font les péripatéticiens de l'Islam (les philosophes récents, les *Mota'akhkhirân*). Il maintient, versets qorâniques à l'appui, la nécessité de la double hiérarchie de l'angélologie avicennienne: celle des Intelligences absolument séparées (*Angeli intellectuales*, les *sâbiqât* du Qorân), et celle des Ames gouvernant un corps céleste (*Angeli caelestes*, les *modabbirât*). Ensuite est rappelé le principe qui domine tout le néoplatonisme de l'*Ishrâq*: l'existence du possible de rang inférieur présuppose nécessairement l'existence du possible de rang supérieur.

Reprise alors de la physique céleste, mais en liaison cette fois avec l'angélologie. Le mouvement circulaire ininterrompu n'est pas un mouvement naturel; tout mouvement naturel s'interrompt quand il a atteint son but. Le mouvement circulaire des Sphères célestes est le mouvement volontaire d'êtres vivants et connaissants, doués d'une âme pensante (*nafs nâtiqa*). L'auteur répond à la question de savoir quel est le *but* de leurs

mouvements, puis, pour l'expliquer, propose une comparaison avec ce qui se passe en nous lorsqu'une méditation intime nous rend présents dans le *Malakût*, absents de ce monde-ci, et qu'alors des lumières sacrosaintes resplendissent à l'intérieur de nous-mêmes. Or, aucune préoccupation charnelle ne détourne de leur monde propre les âmes des Sphères. Quant à la diversité de leurs mouvements respectifs, la cause en est que chaque Ame céleste a un objet d'amour qui lui est propre et qu'elle s'efforce d'imiter; elle en reçoit perpétuellement la lumière, l'illumination (*ishrâq*), laquelle entraîne en elle un mouvement, et celui-ci à son tour appelle sur elle un nouveau lever de lumière. Cet objet de son amour (*ma'shûq*) est une Intelligence séparée; l'Ame en est l'ombre (*zill*) et la théurgie (*tilism*). D'où la comparaison précédente trouve son prolongement: lorsque se fait sentir en toi une lumière fulgurante du *Malakût*, ton corps est ébranlé (battemennt de mains, danse, cf. infra traité VIII *in fine*); de même en est-il pour l'Ame céleste entraînant sa Sphère dans son mouvement, si bien que tous les mouvements célestes que considère l'astronomie, sont des actes d'amour et d'illumination, et de leur succession ininterrompue s'ensuit la succession ininterrompue des événements sublunaires. L'Intelligence, étant absolument séparée, ne peut être mobile, mais elle est motrice; c'est en effet l'aimé (*ma'shûq*) qui met l'amant (*'âshiq*) en mouvement. Nous parlions plus haut d'un Eros cosmogonique; tel qu'il se présente ici, un philosophe avicennien peut s'y retrouver sans difficulté.

IV. La *Quatrième Tablette* (pp. 155-195) est presque aussi longue à elle seule que les trois premières ensemble. Douze *qâ'ida* (doctrines de base, positions de thèse) se succèdent (en fait chacune en renferme plusieurs), conduisant à un dénouement dans le style typique de l'*Ishrâq*. Ce dénouement évoque la Lumière de Gloire (le *Xvarnah*), le charisme royal des souverains de l'ancienne Perse qui fit de deux d'entre eux, au moins, de grands spirituels visionnaires. Aussi bien l'auteur se réfère-t-il dans les dernières pages à son grand «Livre de la Théosophie orientale»; les «Tablettes» semblent donc bien avoir été rédigées postérieurement, fût-ce de très peu. On se rappellera que le «Partaw-Nâmeh», lui aussi, s'achève par l'évocation du *Xvarnah*, de la Lumière de Gloire. En

outre, le chapitre se signale par l'abondance des citations qorâniques, que le *ta'wîl* transpose sans difficulté au plan d'évidence où se maintient l'exposé de l'auteur. Voici un schéma analytique des thèmes traités:

1. De la matière (*hayûlî*) comme en puissance d'un devenir infini. Que les âmes pensantes ne peuvent être actualisées simultanément dans leur totalité, que ce soit indépendamment des corps— car le nombre des âmes est infini et la série des causes est finie,— ou que ce soit en même temps que les corps, car le nombre de ceux-ci est fini. Il faut donc que ce soit successivement, jusqu'à ce que *azal* soit avec *abad* un tout complet. On relèvera que l'essence intellective (*jawhar 'âqilî*) dans l'homme, c'est-à-dire l'âme, est désignée comme *Kalima* (Logos, Verbe); on serait tenté d'y trouver une référence au stoïcisme, mais Sohrawardî, pour sa part, réfère à deux versets qorâniques (18:109 et 4: 17 ou 35: 11; cf. infra le traité V). De la structure de l'univers; pourquoi il est nécessaire que la Terre soit au centre et que les Sphères des Eléments s'étagent comme elles le font au-dessous du ciel de la Lune.

2. De l'être qui se suffit absolument à soi-même pour être (*ghânî motlaq*) et par lequel ont de quoi être tous les êtres qui, ne se suffisant pas à soi-même, sont par rapport à lui des ontologiquement pauvres (*darwîsh*!). — Qu'il y a analogie de rapport d'un degré à l'autre des univers matériels et spirituels. — Que la Première Intelligence est la «Main sacrosainte de Dieu». Ce que l'on appelle le *Malakût* d'une chose, c'est l'Ange, l'entité spirituelle (*rûhânîyat*) de cette chose, celle-ci étant comme l'ombre et l'image de cette *rûhânîyat*. Tel est ce que déclare un propos du Prophète: «Chaque chose a un Ange». Les entités spirituelles, Ames et Intelligences, ne peuvent être objets de perception sensible. Le monde de la Création (*'âlam al-khalq*), c'est tout ce qui est mesurable, c'est le monde des corps. Le monde de l'Impératif (*'âlam al-Amr*), c'est tout ce que la vue sensible ne peut saisir d'aucune manière. Le monde suprasensible (*'âlam al-ghayb*), c'est ce qui ne peut être ni perçu par les sens ni montré du geste. Le monde séparé (*mofâriq*) comprend l'Intelligence et l'Ame, la première étant le principe (*mabda'*) de la seconde. Ce sont les «deux mains de Dieu

étendues» (5:69). — De la fonction de l'Ame qui est de faire éclore, par son mouvement, l'aptitude; l'Intelligence effuse alors les formes. — Ames célestes et âmes humaines sont respectivement les âmes motrices des «temples célestes» et des « temples terrestres ». Les formes des premières (c'est-à-dire les Sphères célestes) étant incorruptibles, on les désigne comme les « Sept très fermes » (cf. 78: 12). — Le monde des Ames obéit à l'Intelligence qui est l'objet de son amour; le monde des Intelligences est l'Obéi (*Motâ'*, cf. 81:21).

3. Sur le Mal : que le Mal n'est pas une essence mais négativité pure *('adam)*, ne postulant donc en propre aucun agent créateur ; son origine ne peut être attribuée à l'agent créateur que *per accidens*. — Que Dieu n'a rien créé en vue d'un but ; l'idée d'un but implique un besoin ou un intérêt, incompatible avec la générosité pure du *ghânî motlaq* ; en outre l'En-haut ne peut avoir un but dans l'En-bas. D'où, à un autre niveau, les mouvements des Sphères célestes n'ont point pour but le bien-être de Zayd et de 'Amrû. — Destin et destinée sont mesurés pour chaque être par le délai qui lui est imparti. — Que le châtiment des impies ne tient pas à ce que le courroux s'empare de l'Être divin ; il consiste dans les modes d'être actualisés dans leurs âmes.

4. Sur la surexistence de l'âme *post mortem*. — Qu'il n'y a entre l'âme et le corps qu'un attachement de désir, donc une simple relation. Or la relation est le plus faible des accidents ; comment serait-elle constitutive de l'être d'une substance, au point que celle-ci disparaîtrait quand la relation viendrait à cesser ? — Que l'âme permane en raison de la permanence même de sa cause ; nombreux versets qorâniques appelés en témoignage.

5. Rejet de la doctrine du *tanâsokh* (réincarnation).

6. Des raisons pour lesquelles la plupart des hommes ne conçoivent d'autres plaisirs que les plaisirs sensibles. — En quoi consistent jouissances et souffrances spirituelles ; que les réalités du *Malakût* sont supérieures à tout objet de perception sensible. — De la joie immense qu'apportent la contemplation du *Malakût* et l'illumination des Lumières divines se levant sur l'âme. — De la béatitude suprême : que l'âme ne peut trouver l'«Esprit de la Vie » et la « Source de la Vie » qu'une fois séparée des ténèbres de son

corps physique. — Que le tourment des mal-destinés est l'ignorance composée ; l'ignorance simple est de ne pas professer ce qui est vrai, sans plus ; l'ignorance composée est de professer, en outre, ce qui en est le contraire. — Comment, après la séparation du corps matériel, les âmes sont différenciées entre elles par ce qu'elles ont actualisé en elles-mêmes au cours de leur vie terrestre ; de même les Intelligences sont différenciées entre elles par leur essence, leur degré de force ou de faiblesse.

7. Que les âmes humaines, qui ont leur origine dans le *Malakût*, recevraient les empreintes dessinées dans les âmes du *Malakût*, si elles ne portaient point une attention exclusive au corps matériel. — Que les êtres spirituels supérieurs, Intelligences et Ames célestes, sont comme un « Livre » dans lequel est écrit ce qui fut et ce qui sera (nombreux versets qorâniques relatifs à ce Livre). Il peut arriver qu'aux instants privilégiés où se relâche l'activité des sens, nos âmes se conjoignent avec ces êtres spirituels. Ce qui est écrit dens ces «Livres» se réfléchit alors en elles, et elles ont ainsi connaissance du monde suprasensible. Tel fut le cas des prophètes et de quelques grands théosophes mystiques, soit que leurs âmes en aient eu la force dès l'origine, soit qu'ils aient acquis cette force par une voie connue d'eux seuls ; leur âme devint alors un miroir réfléchissant les « dessins » du *Malakût*. — De la fonction de l'imagination et du *sensorium* dans l'expérience visionnaire.

8. Que nos âmes sont d'abord en puissance : que leur perfecteur *(mokammil)* qui les amène de la puissance à l'acte est celui que les philosophes appellent « Intelligence agente » et les théologiens « Esprit-Saint ». Nombreux versets qorâniques relatifs à cette Figure dont nous avons déjà constaté l'importance aussi bien pour la gnoséologie que pour la pratique spirituelle de l'*Ishrâq*.

9. Sur le sens de ce propos du Prophète : « Celui qui meurt, déjà s'est levée sa résurrection » ; *ta'wîl* de versets qorâniques rapportés au phénomène de l'*exitus* et à l'eschatologie individuelle.

10. Du *pneuma* comme corps subtil lumineux, intermédiaire pour l'attache de l'âme avec le corps matériel. — Que tout ce qui est vivant par essence est une Lumière séparée, et que toute Lumière séparée est vivante par essence ; que le premier Etre est

la Lumière de toutes les Lumières, parce qu'il confère la Vie et la Lumière ; qu'il est manifeste par soi-même et ce qui manifeste l'autre. — Que la noblesse et précellence d'un être est en fonction de sa lumière. — D'où, le plus noble des corps est aussi le plus lumineux, à savoir le Soleil que Sohrawardî désigne ici, comme dans le texte arabe des « Temples », sous son nom iranien : *Hûrakhsh* [84]. Il est le symbole suprême de Dieu (*al-mathal al-a'lâ*, cf. 16 : 62) pour les Cieux et les Terres, car il est la Lumière des Lumières des corps, de même que Dieu est la Lumière des Lumières des Intelligences et des Ames. Le ton du texte devient alors celui d'un hymne religieux, que l'on comprendra d'autant mieux si l'on se réfère à l'hymne compoé par Sohrawardî dans son « Livre d'heures », en l'honneur de l'archange du Soleil [85]. Dans la « langue de l'*Ishrâq* », Hûrakhsh est celui qui éclaire les voyageurs ; il est leur introducteur auprès du Dieu Très-Haut. Etre vivant et pensant (*hayy nâtiq*), il est la preuve, le garant pour les serviteurs de Dieu ; il est le signe du *Tawhîd*, il rend témoignage à l'Unité ; il est à la fois la face, l'œil et le cœur de l'univers. Puis sont cités en témoignage les versets qorâniques où il est fait mention du soleil. Cette page est, bien entendu, parmi les pages caractéristiques de l'*iranisme* du Shaykh al-Ishrâq et de sa volonté de restaurer la théosophie des anciens Perses. Elle est suivie de deux autres pages aussi caractéristiques, qui donnent tout leur sens aux « Tablettes » comme compendium de la théosophie de l'*Ishrâq*.

11. Les pages suivantes concernent en effet certaines expériences extatiques, mais elles se signalent par le fait que les personnages présentés ici comme héros de cette expérience sont deux souverains de l'ancienne Perse : Fereydûn et Kay Khosraw. Celui-ci fut même pour Sohrawardî la figure-archétype du Sage de l'ancienne Perse, celui à qui doivent leur nom les *Khosrawâniyân* comme anciens Sages iraniens, ancêtres des *Ishrâqiyân* de l'Iran islamique. Nous sommes donc ici tout à fait au cœur du projet de la « Théosophie orientale », *Hikmat al-Ishrâq*. Mais, comme nous l'avons longuement constaté ailleurs [86], il ne s'agit pas pour Sohrawardî de quelque chose comme d'un retour en arrière, dont l'intention directe serait d'effacer l'Islam. C'est, loin de là, avec les ressources de la spiritualité islamique, avec la mise en œuvre du *ta'wîl*, que le

Shaykh al-Ishrâq effectue en Islam même le rapatriement des Sages de l'ancienne Perse. En sont ici le signe les versets qorâniques introduits au début de cette *qâ'ida*, et que sans difficulté le *ta'wîl* permet de lire comme une allusion ou une invite à l'exode hors de l'ignorance et de l'inconscience vers la lumière des hautes connaissances et des vraies réalités. La description de l'expérience mystique recourt ici à l'exemple classique : le fer porté au rouge par le contact du feu. L'âme ainsi portée à l'incandescence règne sur les autres âmes ; elle a puissance d'agir sur la matière ; son appel est entendu dans le *malakût* du Ciel. Ainsi en est-il de celui qui a reçu le charisme royal : par la contemplation assidue des degrés du *Jabarût*, l'ardent désir du monde de la Lumière, il s'élève à l'horizon suprême et triomphe de ses ennemis. Resplendissant de la lumière sacrale, fortifié par l'assistance divine, il prend rang dans ce « parti de Dieu » dont parle le verset qorâniquc (cf. 58 : 23).

Ainsi en fut-il pour d'éminents souverains des anciens Perses *(bozorgân-e molûk-e Pârsiyân)*, lesquels ne professaient nullement le dualisme qui ne fit son apparition que postérieurement à Goshtâsp[87]. Cette Lumière divine qui embrase l'âme et le corps, c'est elle que les anciens Perses désignaient sous le nom de *khorra* (l'avestique *Xvarnah* ; cf. ci-dessus le « Partaw-Nâmeh », les « Temples de la Lumière », et avant tout le « Livre de la Théosophie orientale ») [88] ; celle qui était propre aux souverains était appelée *Kayân-khorra* (le *Xvarnah* royal). Parmi ceux qui furent investis de cette Lumière, il y eut le roi Fereydûn (Thraetaona dans l'Avesta) ; favorisé d'une *unio mystica* avec l'Esprit-Saint, fortifié et illuminé par l'irradiation des Lumières divines, il put triompher du monstrueux Zohâk ; il fit régner la justice sur la Terre et posséda tant de connaissances que l'on trouve peu d'hommes à lui comparer au cours des temps.

A cet éloge du roi Fereydûn fait suite une longue page vibrante d'émotion, qui célèbre le souvenir du saint roi Kay Khosraw. C'est une page bien connue, car le début en est cité par Qotboddîn Shîrâzî dans son commentaire du « Livre de la Théosophie orientale »[89], si bien qu'aucun des nombreux lecteurs du commentaire ne l'a ignorée. Nous verrons encore reparaître dans un autre

traité (*infra* le traité X) la figure de Kay Khosraw, dans un poème qui le célèbre comme roi du Graal, ce qui est en parfait accord avec les recherches que nous avons analysées ailleurs et qui mettent en comparaison les motifs du Xvarnah et du saint Graal, les figures de Parsifal et de Kay Khosraw, chevalerie iranienne et chevalerie d'Occident [40]. Sohrawardî évoque ici l'assiduité de Kay Khosraw à la méditation et au service divin ; il fut favorisé d'entretiens avec la Sagesse céleste qui lui révéla le monde suprasensible et en projeta l'empreinte dans son âme ; il s'éleva jusqu'au monde suprême ; il contempla face à face les Lumières divines et il perçut cette réalité suprasensible qui est désignée comme la Lumière de Gloire royale *(Kayân-khorra)*, laquelle est une Lumière qui resplendit dans l'âme, une Lumière victoriale *(qâhir)* devant laquelle les têtes s'inclinent. C'est ainsi que les Éléments lui étaient soumis et que Kay Khosraw triompha d'Afrâsiyâb qui avait tenté de s'emparer du *Xvarnah* royal par la force.

Le panégyrique du souverain et de son règne s'achève par l'évocation de sa mystérieuse disparition de ce monde qui fait de lui un héros eschatologique, un compagnon du futur Saoshyant, attendant de reparaître avec celui-ci pour l'ultime combat. Cet épisode final est, on le sait, une des plus belles pages du *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî. Kay Khosraw est un des héros qui se sont « absentés » de ce monde sans avoir à franchir le seuil de la mort (que l'on pense à Hénoch, à Élie, au XII[e] Imâm, au roi Arthur du cycle de la Table Ronde et à quelques autres encore). Après qu'il eut été comblé par la vision des Lumières divines, voici que « le héraut de l'amour l'appela, et il lui répondit : A tes ordres, me voici (. . .) Le Père l'appelait, et il entendit qu'il l'appelait. Il exauça donc cet appel et émigra vers Dieu Très-Haut. Renonçant à sa royauté terrestre, il typifia en sa personne le cas du parfait amour spirituel en renonçant à la patrie terrienne et à sa demeure. Jamais les temps ne virent pareil souverain. . . La force divine le mit en mouvement, et il sortit de son pays. Béni soit le jour où il quitta la patrie terrienne, le jour où il se conjoignit avec le monde supérieur. »

12. Ces pages trouvent leur dénouement dans une dernière *qâ'ida*, posant les bases d'une théorie de l'imagination active dont

l'importance peut se mesurer au fait que la composition des récits symboliques recueillis ici dans la seconde partie, nous en atteste la mise en œuvre, l'application pratique. Lorsque la faculté imaginative *(motakhayyila)* est au service de l'intelligence qui la guide et l'éclaire, on lui donne le nom de *fikr, mofakkira* (cf. p. 131, lignes 13 ss.) ; c'est alors l'imagination active, la méditation intérieure, l'*Imaginatio vera* ; son objet n'est ni l'intelligible pur ni le sensible pur, mais un intermédiaire entre les deux. Elle est alors « l'arbre verdoyant » dont parle un verset qorânique (36 : 80) et qui secrète du feu ; ou encore « l'arbre qui émerge du sommet du Sinaï » (23 : 20). Les hautes connaissances sont le pain de ceux qui les cueillent à cet arbre, et ce pain est le « pain des Anges » (persan *nân-e ferêshtegân*, arabe *khobz al-malâ'ika* ; cf. le latin *panis angelicus*) ; c'est à cela que firent allusion Pythagore dans ses symboles et David le prophète dans ses psaumes (p. 189). C'est également l'arbre dont parle le verset de la Lumière (24 : 35), arbre qui n'est ni de l'orient ni de l'occident, ce qui veut dire, explique notre shaykh, qu'il n'est ni intelligence pure *('aql mahd)* ni matière pure *(hayûlî mahd)*, et c'est la meilleure façon, en vérité, de situer la perception ou conscience imaginative et d'en définir la fonction. Cette imagination active, c'est encore le buisson ardent de Moïse, et nos âmes sont les lampes que ce feu embrase. D'autres versets qorâniques sont mis en œuvre ici par un *ta'wîl* qu'inspire la ferveur du Shaykh al-Ishrâq. Il en vient tout naturellement à parler, dans ce contexte, de la nécessité des symboles et des paraboles ; les versets qorâniques que l'on peut citer à l'appui sont nombreux (nous avons vu que dans les « Temples » certains versets évangéliques venaient encore les renforcer). Bien loin que symboles et paraboles soient le fruit d'une construction laborieuse et rationnelle, ils marquent la phase d'un événement vécu dans l'âme, auquel aucune théorie ne peut suppléer ; et c'est à cette source que prennent origine les récits initiatiques composés par notre shaykh. On sait quelle place occupe dans l'œuvre d'un Ibn 'Arabî l'initiation à la connaissance et à l'expérience imaginatives. Les considérations de l'un et de l'autre maître trouveront leur achèvement dans l'œuvre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, qui fait définitivement de la puissance imaginative une

faculté spirituelle indépendante de l'organisme physique auquel elle survit, étant en quelque sorte le corps subtil ou l'enveloppe subtile de l'âme. Dès lors, la différenciation entre l'*imaginaire* et l'*imaginal (mithâlî)* est définitivement fondée, grâce à une ontologie du *Malakût* dont l'origine remonte à l'œuvre de Sohrawardî.[41]

En revanche, lorsque l'imagination dégénère en « fantaisie » *(mokhayyila)* et que la réalité *malakûtî* de l'*imaginal* s'efface devant l'irréalité de l'imaginaire, c'est-à-dire lorsque l'imagination, au lieu de demeurer axée entre l'intelligible et le sensible, se tourne exclusivement vers les choses sensibles, voletant de l'une à l'autre, elle ne remplit plus sa fonction médiatrice qui est de mettre l'âme sur la voie des réalités intelligibles. Loin de là, elle l'en détourne et l'étourdit. Elle est alors « l'arbre maudit » que désigne un verset qorânique (17 : 62) ; plus précisément encore, elle est alors la montagne qui dresse son obstacle entre le monde de l'Intelligence et l'âme. C'est la montagne dont il est question dans l'épisode de la vision de Moïse. Lorsque Moïse demanda à Dieu la faveur de la vision, il lui fut répondu : «Tu ne me verras pas, mais regarde vers la montagne ; si elle reste en place, peut-être me verras-tu » (7 : 143). Malheureusement cette montagne de l'imaginaire est perpétuellement agitée, perpétuellement en mouvement. Aussi, « lorsque le Seigneur se manifesta à la montagne, il la réduisit en poussière ». Et Moïse tomba évanoui. Ici (p. 191) le shaykh se réfère à son grand « Livre de la Théosophie orientale » ; et la page s'achève par l'un de ces « psaumes confidentiels » *(monâjât)* dont Sohrawardî, comme Rûzbehân, possède le secret.

L'ensemble du livre conclut en rappelant « au visionnaire qu'il lui faut méditer continuellement sur le monde du *Malakût*, les secrets de l'être, la structure du monde dans le ciel et sur terre. » Recommandation qu'illustre le *ta'wîl* d'une chaîne de versets qorâniques. Enfin il est rappelé que l'âme humaine est le khalife de Dieu sur terre, et que cela comporte de lourdes obligations, en particulier dans le cas des souverains de ce monde, puisque c'est pour l'un d'eux que le livre fut écrit. — Nous retiendrons particulièrement ici les pages concernant le double aspect, l'ambiguïté, de la puissance imaginative, tantôt « arbre verdoyant »,

« arbre émergeant du sommet du Sinaï » auquel est cueilli le « pain des Anges », tantôt « arbre maudit » ou montagne que réduit en poussière la théophanie. Ces pages forment en effet une heureuse transition menant à la seconde partie du présent ouvrage, rassemblant le *corpus* des récits mystiques rédigés par Sohrawardî en persan, et dont on peut dire qu'ils sont le fruit cueilli « aux branches de l'Arbre béni ».

IV

LE RÉCIT DE L'OISEAU

(Risâlat al-Tayr)

Avec ce Récit commence la seconde partie du présent ouvrage, laquelle, en quelque cent trente pages (pp. 198-332) rassemble le *corpus* des traités mystiques en persan. Il est vrai qu'il était déjà largement question de mystique dans les traités qui précèdent, et cela, comme nous l'avons dit, parce que, selon le Shaykh al-Ishrâq, il n'est point de philosophie qui ne s'achève en expérience spirituelle sous peine de demeurer stérile et vaine, de même qu'inversement une expérience mystique, sans formation philosophique préalable, expose la conscience aux illusions et aux égarements. Mais il se produit ici quelque chose de nouveau. Il ne s'agit plus ni de description allusive ni de justification par des preuves ; la doctrine est devenue *événement* de l'âme. Il s'agit de l'« histoire » de l'âme, histoire secrète, invisible au monde, dont les événements ne sont point enregistrés dans les archives, parce qu'ils s'accomplissent dans le *Malakût*.

Les récits de Sohrawardî, ses « romans initiatiques », se passent dans le *Malakût*. Ils rapportent des événements bien *réels*, bien qu'ils ne le soient pas au sens que peut avoir ce mot pour un monde ignorant du *Malakût*. Mais en refusant l'ordre de réalité propre à ces événements, on les dégrade en *allégories*, au sens que ce mot a couramment de nos jours, et qui est assez loin du sens où l'entendait un Philon d'Alexandrie. L'allégorie, au sens courant, ne fait que dire d'une autre manière ce qui est parfaitement connaissable par ailleurs; elle substitue aux concepts généraux de la logique (par exemple la justice, la liberté, le crime etc.) des figures «allé-

goriques» dont le rôle et la signification se maintiennent au même plan d'évidence que les concepts qu'elles « représentent ». En revanche, un *symbole* ne «représente» pas; il est la contre-partie de quelque chose d'*autre;* il est le seul moyen d'accéder à un plan de conscience et d'évidence supérieur à l'apparence qu'il revêt et grâce à laquelle il *symbolise avec* quelque chose d'autre. L'Ange des récits sohrawardiens n'est pas une « allégorie », mais une personne réelle, personne du *Malakût*. L'enseignement qu'il donne à son disciple est donné en symboles. Aucun élément de langage humain terrestre ne peut se rapporter à un événement réel vécu dans le *Malakût*, à moins qu'il ne soit promu au rang de symbole. Un symbole ne disparaît jamais; il n'est jamais expliqué une fois pour toutes; il incombe à chacun de le déchiffrer à son tour, et personne ne peut le déchiffrer qu'en accédant réellement au plan spirituel qu'il annonce et dont il est la contre-partie.

Impossible de comprendre les symboles, si l'on refuse la réalité ontologique du *Malakût*. A plusieurs reprises, Sohrawardî, le premier, en a averti son lecteur. Sans le *Malakût*, visions des prophètes, expériences visionnaires des mystiques, événements de la Résurrection, tout cela reste impossible à comprendre. Ou plus simplement dit: ce qui était la réalité *imaginale* du *Malakût* (le *mundus imaginalis* ou *'âlam al-Mithâl*) se trouve dégradé en imaginaire. Nous retrouvons donc ici, à l'origine des récits, l'aspect ambigu de l'Imagination, tantôt «arbre béni», tantôt «arbre maudit», que Sohrawardî a si bien analysé à la fin des «Tablettes», en l'illustrant par le *ta'wîl* de nombreux versets qorâniques. Comme «arbre béni», elle donne aux choses leur dimension invisible, s'élevant jusqu'au monde du *Jabarût*, dont elle est l'intermédiaire. Comme « arbre maudit », elle réduit les choses à leur dimension sensible, à leur évidence matérielle; elle est «agnostique».

Et cela vise non pas seulement l'inspiration qui donne origine aux récits en forme de symboles, mais l'herméneutique qui tente d'en faire fructifier le sens. On se tromperait du tout au tout, si l'on se représentait ici un mystique comme Sohrawardî, créant laborieusement des «histoires» et des figures doublant simplement ce qu'il avait dit en philosophe, sous forme didactique, dans ses autres ouvrages. Cela n'aurait plus rien à voir avec

l'événement vécu, les présences qui s'imposent, les paroles entendues, les images qui flamboient. Corollairement, réduire le sens et la portée de ces récits aux évidences accessibles dans les ouvrages théoriques, ce serait là-même dégrader en «allégorie» unidimensionelle une histoire intérieure visionnaire, laisser échapper la réalité *imaginale* du *Malakût* pour ne plus détenir que de l'imaginaire. Toute herméneutique agnostique se condamne à passer ici à côté de la *réalité*[42].

Il semble que l'on ne puisse séparer l'art du *ta'wîl* qorânique pratiqué par Sohrawardî et par ses confrères, du mode d'invention et d'inspiration qui est à l'origine de ses récits mystiques. Cet art ou technique (au sens du mot grec *tekhnê*) du *ta'wîl* n'a rien d'automatique ni d'arbitraire; il y faut une inspiration propre qui est précisément l'inspiration herméneutique. Une recherche fondamentale sur le *ta'wîl* chez les spirituels de l'Islam aurait à instaurer une comparaison qui, pour être efficace, devrait remonter jusqu'à l'exégèse biblique chez Philon d'Alexandrie. Un ouvrage approfondi vient justement d'en rétablir avec bonheur les perspectives spirituelles et de déterminer en quoi consiste véritablement sa «technique» [43].

Sans pouvoir insister ici sur le *ta'wîl* pratiqué par Sohrawardî dans les ouvrages analysés ci-dessus, disons que les exemples, surtout ceux qui ont été donnés en dernier lieu, montrent qu'il met en œuvre, lui aussi, quelque chose comme une *synagogê* platonicienne (rapprochement, rassemblement). Un terme ou une image qorânique, comme chez Philon un terme biblique, constitue *une partie* d'un tout avec l'autre partie duquel il s'agit de le réunir, de le rassembler. Découvrir cette autre partie, c'est cela que nous appelons l'inspiration herméneutique. Un terme, un concept ou une image sont promus au rang de symboles, lorsqu'ils sont saisis comme faisant partie d'une unité supérieure dont l'autre partie, avec laquelle ils forment ce tout et cette unité, est à découvrir. C'est pourquoi, il convient de dire que l'«allégorèse», au sens où l'entend l'herméneutique biblique chez Philon, n'est point interprétation arbitraire, mais «philosophie platonicienne appliquée», méthode de connaissance. Il convient toujours de remonter à l'étymologie du mot grec *symbolon:* le verbe *symballeïn* veut dire agglomérer, joindre

ensemble. Deux hommes, par exemple, se trouvent être des hôtes de rencontre. En se séparant, ils brisent un anneau ou un tesson d'argile, pour que, chacun se trouvant en possession d'un *symbolon*, puisse, en le joignant à l'autre, se faire reconnaître de celui qui est en possession de cet autre comme l'hôte de jadis, ou comme son ami. Chaque *symbolon* implique donc un *autre* « avec lequel il symbolise».

Il n'est point surprenant que, dès l'origine, l'idée de symbole ait impliqué celle de *transfert* (méta-phore), puisque chaque partie *réfère* à l'autre. Dans l'herméneutique symbolique de Philon comme dans le *ta'wîl* qorânique, le terme biblique est, comme le terme qorânique, un « signe de reconnaissance » pour l'autre partie; il s'agit de recomposer le tout qui originellement forme une coalescence. *Zâhir* (exotérique) et *bâtin* (ésotérique) appellent leur réunion; ils sont indissociables l'un de l'autre, chacun étant le « signe de reconnaissance » de l'autre. Chacun d'eux comporte ou implique quelque chose d'*autre*, de l'autre qu'il s'agit de découvrir et qui fait de lui, comme tel, le symbole de cet autre. C'est cela même l'essence du « symbolisme», le fait de « symboliser avec ». Chacun d'eux, réduit à lui-même, est privé de la dimension qui fait de lui un symbole, puisque leur «symbolisme» est l'expression de leur participation commune à la même idée qui en est le Tout. L'idée de *correspondance*, essentielle pour toutes les théosophies mystiques, a là-même son fondement. C'est par l'absence de l'*autre* que l'allégorie devient unidimensionnelle, et dès lors il importe de bien distinguer entre symbole et allégorie. Pour nos théosophes en Islam, cet *autre*, c'est le *malakût* des êtres et des choses (Sohrawardî nous l'a rappelé ci-dessus). D'un bout à l'autre, nous pouvons en faire la vérification dans les récits sohrawardiens, à commencer par la traduction persane du récit avicennien de l'Oiseau (l'oiseau captif, symbole du philosophe en ce monde; les vallées que parcourent les oiseaux et les états de la vie intérieure etc.). Mais, sans le *Malakût*, tout cela est réduit au niveau d'allégories purement formelles, de fictions imaginaires etc. C'est malheureusement l'infirmité qui a le plus souvent marqué, en Occident, l'interprétation des récits de ce genre, à commencer par ceux d'Avicenne

et par les romans de nos propres littératures médiévales.

Il importe que cela soit bien établi, car une première application en concerne non seulement les commentaires anonymes qui ont été donnés en persan pour deux des récits de Sohrawardî, mais inévitablement aussi, dans une certaine mesure, les commentaires que nous serons amené à en donner nous-même pour permettre au lecteur de suivre la «trame» symbolique. Les commentaires anonymes «expliquent» les mystérieux récits, en reconduisant images et événements aux concepts connus par ailleurs dans les traités théoriques. Si leur but est de nous faire redescendre au niveau de l'exposé théorique, ces commentaires valent tout juste le papier sur lequel ils sont écrits. En revanche, si nous les comprenons comme partie d'un tout dont la contrepartie est l'événement réel dans le *Malakût*, alors ils sont éminemment valables; *zâhir* et *bâtin* symbolisent l'un avec l'autre. Il ne s'agit donc pas de faire redescendre le récit au niveau de la théorie; c'est l'interconnexion de l'un et de l'autre qui métamorphose la doctrine en événement vécu et donne à celui-ci son contenu.

On devra donc se garder de penser que le *sensus litteralis* de ces récits est à chercher dans les concepts philosophiques ou cosmologiques, tandis que le récit serait une «allégorie» construite sur les premiers. Non pas, chacun symbolisant avec l'autre, chacun est inséparable de l'autre, et c'est pourquoi nous disions ci-dessus que l'événement vécu (la doctrine non plus connue en théorie mais vécue comme événement de l'âme se passant dans le *Malakût*) ne peut être dit qu'en symboles. Il incombe à chaque lecteur d'en reconstituer le tout, c'est-à-dire de déchiffrer le symbole en le vivant à son tour. Nous sommes donc assez loin de l'inoffensive allégorie unidimensionnelle. *Zâhir* et *bâtin* sont le «signe de reconnaissance» l'un de l'autre, au cours du déchiffrement, chacun permute avec l'autre sa qualité de *zâhir* ou de *bâtin*. Nous pourrons mieux le vérifier en donnant la traduction française du corpus des récits de Sohrawardî.

Il y a encore ceci. Dans l'un des récits de Sohrawardî (ici le traité IX) apparaît une triade dont les figures sont désignées comme Amour, Beauté, Tristesse. On dira peut-être qu'à coup sûr

nous avons ici des allégories, des «abstractions personnifiées». Là-même encore ce serait une méprise. Qu'est-ce qu'une «abstraction personnifiée»? Si elle est personnifiée, elle n'est plus une abstraction; et si elle est une abstraction, elle n'est pas une personne. En fait il y a un profond malentendu métaphysique ayant pour origine le fait que nos théories modernes de la connaissance n'ont connu qu'une alternative: ou bien les universaux abstraits de la logique de l'entendement, ou bien les réalités concrètes de la perception sensible. Or les pures essences, dans la métaphysique d'Avicenne comme chez Sohrawardî et dans toute la tradition qui les perpétue en philosophie islamique, ne sont pas des universaux logiques, mais des essences ayant en elles-mêmes leur singularité propre et qui sont indifférentes à la généralité du concept (et par là-même aux conditions négatives que cette généralité implique) comme aussi bien à la singularité de l'individu concret sensible (et par là-même aux conditions positives que celui-ci implique). Le seul mode de manifestation *(zohûr)* possible de ces essences postule un niveau qui n'est ni celui de l'intelligible pur ni celui du sensible pur, mais celui du *Malakût*, c'est-à-dire de l'*imaginal*. Ici le *Malakût* symbolise avec le monde qui lui est supérieur, de même qu'il symbolise avec le monde sensible; ici nous avons simultanément, chez Sohrawardî, le fondement de la doctrine du double aspect de l'imagination, et de la possibilité de *voir* les Idées platoniciennes comme des figures de l'angélologie zoroastrienne. La brève indication à laquelle nous nous limitons ici, nous préservera peut-être de confondre ces figures avec de simples «abstractions personnifiées»[44].

Les récits en persan rassemblés dans la présente édition forment un total de huit récits. A cet ensemble il convient d'en ajouter deux autres, exceptionnellement rédigés par Sohrawardî en arabe, et que nous avons déjà nommés précédemment, à savoir: le récit publié ici en appendice par nos soins (*infra* traité XIV) et le «Récit de l'exil occidental» que nous avons publié dans les *Op. metaph. II* avec une très ancienne version-paraphrase persane. De ces récits, les uns sont à la première personne; ils relatent l'aventure spirituelle vécue, et sont d'authentiques récits d'initiation

personnelle; les uns s'ouvrent par une rencontre avec l'Ange, d'autres par une rencontre avec un mystérieux shaykh qui est en fait le maître ou guide intérieur. D'autres récits présentent, à la façon d'une rhapsodie, une suite de paraboles ou récits symboliques. Ces nuances suffisent tout juste à les diversifier. Notre sentiment est qu'ils forment un tout, dont le leitmotiv est constant, et qu'ils doivent être lus et compris en référence les uns aux autres.

Quant au « Récit de l'Oiseau » (Ritter n° 7) qui figure en tête de cette seconde partie, nous l'avons déjà étudié, commenté et traduit intégralement en français, ailleurs, dans notre ouvrage sur Avicenne[45]. Nous n'y insisterons donc pas longuement ici. Rappelons tout d'abord que ce texte persan n'est autre que la version persane de l'« Épître de l'Oiseau » composée par Avicenne. Il convient donc de s'en remémorer la place dans le « cycle des récits avicenniens ». Selon la classification que nous avions établie, telle qu'elle résulte rigoureusement de leur contenu, les trois récits d'Avicenne se présentent de la façon suivante : 1) Le « Récit de Hayy ibn Yaqzân », qui comporte l'invite et l'initiation à l'*Orient*, c'est-à-dire au monde des Formes pures, des Formes archangéliques de lumière, à l'opposite de l'*Occident* du monde terrestre et de l'extrême-occident de la matière pure. 2) Le « Récit de l'Oiseau » qui est la réponse à l'invite et marque l'atteinte effective à l'Orient. 3) Le « Récit de Salamân et Absâl » dont la version avicennienne typifie dans ces deux figures le couple d'anges terrestres mentionné dans le récit de Hayy ibn Yaqzân. A la différence des deux premiers, ce troisième récit n'est pas à la première personne et ne nous est conservé que dans le résumé assez pâle procuré par Nasîroddîn Tûsî[46]. Le cycle de ces récits présente un aspect essentiel de la pensée et de l'œuvre d'Avicenne, un peu trop négligé en général en Occident, où trop souvent ces récits ont été dégradés en « allégories » formelles et en fantaisies, pour la raison que nous dénoncions plus haut. On resterait en porte-à-faux si l'on prétendait traiter de la psychologie avicennienne, de l'ensemble des thèmes que comporte un traité *De Anima*, sans une compréhension approfondie de ces récits, car ils sont autant de témoins de ce qu'Avicenne projetait comme « philosophie orientale ». Sohrawardî ne s'y

est pas trompé. Son propre « Récit de l'exil occidental » (cf. *infra* XIV) prend son point de départ là où le récit de Hayy ibn Yaqzân prend fin, comme en esquissant un dernier geste allusif. Quant au « Récit de l'Oiseau », qui conduit le pèlerin jusqu'à l'Orient, Sohrawardî a pris la peine de le traduire lui-même en persan. Mieux encore que l'analyse de leurs philosophèmes, les récits mystiques composés par l'un et par l'autre, permettent d'apprécier à la fois le rapport et la distance entre ces deux grands maîtres de la pensée iranienne islamique, Avicenne et Sohrawardî.

Le thème du « Récit de l'Oiseau » illustre un archétype exemplifié dans presque tous les domaines de l'histoire des religions. C'est le motif de l'« ascension céleste » qu'illustre chez les spirituels de l'Islam l'abondante littérature du *Mi'râj*. Pour ne citer qu'un exemple, rappelons l'amplification, non exempte d'humour, donnée par Ibn 'Arabî dans ses *Fotûhât* (chapitre 167) relatant l'ascension céleste accomplie de compagnie par un « philosophe indépendant » et par un « théosophe traditionnel »[47]. Quant au symbole de l'oiseau, son « histoire » traverse l'ensemble des littératures traditionnelles et symboliques. Nous l'avons esquissée ailleurs[48] et ne rappellerons ici qu'un des exemples les plus illustres, celui que l'on trouve dans le *Phèdre* de Platon : le récit symbolique du *Phèdre* imagine l'âme à la ressemblance d'une Énergie dont la nature serait d'être un attelage ailé que mène sur son char un aurige qui, lui aussi, est pourvu d'ailes (*Phèdre* 246 a). Et tout lecteur de Platon a présente à l'esprit la magnifique image de la procession céleste des âmes à la suite des dieux et de la chute de certaines d'entre elles (246 d)[49].

Le titre donné par quelque copiste à la version sohrawardienne persane du Récit avicennien de l'Oiseau ne laisse pas entendre d'emblée qu'il s'agit d'une traduction du texte arabe d'Avicenne. Certes, le mot traduction figure dès le début: «Traduction de la langue divine, et c'est l'épître de l'Oiseau, œuvre (*ta'lîf*) de l'Imâm de l'univers, le plus grand savant de l'époque, roi des savants et des philosophes, Shaykh Shihâboddîn Sohrawardî, la miséricorde divine soit sur lui.» Mais on s'aperçoit immédiatement que dans cette suscription le mot traduction a un sens métaphysique et ne vise pas à sauvegarder la propriété littéraire, la fin

de la phrase ne mentionnant que le nom de Sohrawardî. Il y a bon nombre d'années déjà que nous avons eu l'occasion de comparer ligne par ligne le texte arabe d'Avicenne et le texte persan de Sohrawardî. Ce texte persan est bien la traduction, et une bonne traduction, de celui-là En outre, nous avons déjà signalé ailleurs l'existence de trois autres traductions persanes de ce même «Récit de l'Oiseau». La première est l'œuvre de'Omar ibn Sahlân Sâwajî (vers le milieu du VI^{e}/XII^{e} siècle), qui y a joint un commentaire du genre de ceux dont nous précisions plus haut la condition à laquelle ils vérifient les symboles. Des deux autres versions, l'une est due à Ahmad b. Moh. Akhsîtakî, l'autre à un certain Wajîhaddîn[50].

Puisque les lecteurs iranisants en trouveront le texte persan ici même et que les autres peuvent recourir à la traduction française dans notre ouvrage sur Avicenne, point n'est besoin de donner ici une analyse détaillée. Le ton de l'exorde est pathétique: «N'y aura-t-il personne parmi mes frères pour me prêter un peu l'oreille, afin que je lui confie une part de mes tristesses? (...) Frères de la Vérité! Dépouillez-vous de votre peau comme se désquame le serpent (...) Aimez la mort afin de rester des vivants. Soyez toujours en vol; ne vous choisissez pas de nid déterminé, car c'est au nid que l'on capture tous les oiseaux. Si vous n'avez pas d'ailes, dérobez, procurez-vous des ailes par ruse...» Puis le récit nous rapporte comment l'Oiseau tomba captif dans les filets des chasseurs; comment il apprit à se délivrer après avoir aperçu d'autres oiseaux comme lui, qui avaient reconquis leur liberté. Leur départ à tous pour la montagne de *Qâf:* la pénible ascension de vallée en vallée, de sommet en sommet, c'est-à-dire de ciel en ciel de la montagne psycho-cosmique; enfin l'atteinte à la plus haute cité; leur pénétration jusqu'à l'oratoire du Roi; l'accueil qui leur est fait; leur retour en compagnie du messager du Roi. Jusqu'au trait d'humour final: «Plus d'un parmi mes frères ne vont-ils pas me dire: Tu dois avoir l'esprit un peu dérangé (...) Voyons! tu ne t'es jamais envolé; c'est ta raison qui s'est envolée...»

Ce récit avicenno-sohrawardien de l'Oiseau sera amplifié par

d'autres spirituels. Nous avons longuement analysé ailleurs un autre «Récit de l'Oiseau» composé par le grand théologien mystique Abû Hâmid Ghazâlî (ob. 1111 A.D.), et surtout la magnifique épopée mystique de Farîdoddîn 'Attâr (ob. vers 1229 A.D.), le «Langage des oiseaux» (*Mantiq al-Tayr*), dont le sommet est l'épisode de Sîmorgh, le plus beau symbole qui ait été configuré de l'identité dans la différence, de la différence dans l'identité[51]

V

LE BRUISSEMENT DES AILES DE GABRIEL

(Âwâz-e parr-e Jabrâ'yel)

C'est l'un des récits d'initiation les plus typiques composés par le Shaykh al-Ishrâq (Ritter nos 1 et 2). Le motif initial, autour et à la suite duquel tout le reste s'ordonne, est le motif de la «rencontre avec l'Ange», rencontre dont il est parlé non pas à la troisième personne, comme d'un événement possible advenu à d'autres, mais à la première personne, comme d'un événement personnellement vécu; le récit est *eo ipso* le récit d'une migration momentanée hors du monde sensible et d'une pénétration dans le *Malakût*. C'est le récit d'un de ces moments privilégiés où tout ce qui était doctrine que l'on médite ou que l'on écrit soi-même dans un livre, devient événement vécu; et cet événement prend la forme de la rencontre avec l'Ange, celui dont les traités précédents nous parlaient comme de l'Ange de la race humaine, Intelligence agente, Esprit-Saint, tandis que l'insistance de l'auteur nous avertissait que ce n'était pas là seulement pour lui une figure illustrant la théorie de la connaissance, mais une personne réelle du *Malakût*, se manifestant à l'horizon intérieur du spirituel. Cette rencontre avec le guide personnel, l'Ange initiateur, est l'événement visionnaire par excellence, la caractéristique des récits sohrawardiens de ce type.

Ce récit marqua pour nous une de nos premières rencontres de jeunesse avec Sohrawardî. Nous en avons jadis publié le texte et son commentaire en persan, et nous avons donné une traduction française intégrale de l'un et de l'autre, en collaboration avec notre regretté ami Paul Kraus[88]. Depuis lors, nous avons eu

occasion de commenter ce récit dans plusieurs de nos publications[88], et comme la traduction française avec celle de son commentaire en sera reprise dans la traduction d'ensemble du corpus des récits de Sohrawardî, notre analyse ici peut être brève, le lecteur non iranisant ayant toujours la ressource de se reporter à notre traduction parue dans le «Journal Asiatique» (1935).

Le prologue du récit évoque une réunion à laquelle avait participé l'auteur et où la discussion avait pris un ton assez vif. Un impertinent attaqua les soufis (les «Vêtus-de-bleu») et la terminologie dont ils usent, allant jusqu'à tourner en dérision certaine réponse donnée par le maître Abû 'Alî Fârmadî. A quelqu'un qui l'interrogeait, ce maître avait répondu: «Sache que la plupart des choses que perçoivent tes sens proviennent du bruissement des ailes de Gabriel. Toi-même tu es l'un de ces bruissements». Citant l'anecdote, l'impertinent contestait que cette réponse eût un sens quelconque. Il manifestait une telle fureur que notre jeune shaykh lui opposa une véhémence égale. Ce qu'il expliqua alors à son entourage, c'est cela même qui se trouve enregistré dans le récit qui a pour titre «Le bruissement des ailes de Gabriel», et cette explication n'apporte pas une simple réponse théorique, mais le témoignage d'une expérience personnellement vécue.

Voici l'exorde de ce récit: «Je réussis une fois à me frayer un passage hors de l'appartement des femmes et à me délivrer de la ceinture et des entraves dont on emprisonne les enfants. C'était une nuit où le crépuscule rougeoyant comme le cuivre s'était évanoui dans la sphère de la voûte céleste... (On notera que dans le «Récit de l'exil occidental» l'ascension de l'âme a lieu également pendant la nuit: «Comme nous montions pendant la nuit et descendions pendant le jour»). Les assauts du sommeil m'ayant jeté dans le désespoir, je pris à cause de mon inquiétude un flambeau à la main, me dirigeai vers les hommes du palais de ma mère et me promenai cette nuit-là jusqu'au lever de l'aurore. Alors le désir me prit de pénétrer dans le *khângâh*[89] de mon père (les citations johanniques dans les «Temples de la Lumière» ont déjà fixé notre attention sur ce «père»). Ce *khângâh* avait deux

portes: l'une donnait sur la ville, l'autre sur la campagne solitaire». Dès maintenant, le visionnaire a pénétré dans le *Malakût*; il ouvre la porte donnant sur la solitude et il se trouve en présence de dix Sages d'une beauté éclatante et rangés dans un ordre hiérarchique. Malgré la crainte qu'il éprouve, le visionnaire aborde le Sage qui est le plus proche de lui; tous deux échangent un salut courtois (dans le récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân, l'Intelligence agente se manifeste également comme apparition d'un Sage). Il apprend que ces nobles seigneurs viennent de *Nâ-Kojâ-âbâd*, ce terme persan forgé par Sohrawardî et qui, nous l'avons rappelé, signifie littéralement « le pays du non-où ». Etymologiquement, c'est l'équivalent du grec «ou-topeia», et pourtant il ne s'agit nullement ici d'une «utopie»[55] C'est bien un pays (*âbâd*), mais qui n'est pas situable au moyen des coordonnées de l'espace sensible, puis qu'il est au-delà de la Sphère des Sphères astronomiques. Le visionnaire pose alors d'autres questions, et le dialogue d'initiation s'amplifie.

La première partie concerne à grands traits la cosmologie, laquelle est liée essentiellement à l'angélologie: la procession des Intelligences et des Ames célestes, les mouvements des Sphères, leur cause et leur but etc. Nous suivons la marche du récit grâce au commentaire, tout en nous gardant de redescendre au niveau d'évidence que ce commentaire nous propose. Ce qu'il y a en effet de particulier et d'irrémissible ici, c'est que tout se présente en événements et images du *Malakât*, c'est-à-dire tels que les phénomènes du monde visible aux sens apparaissent dans le *mundus imaginalis*, où les symboles sont pris au mot. On ne pénètre dans le *malakût* des choses qu'en raccordant l'une à l'autre la chose et son *malakût*, c'est-à-dire les deux parties qui symbolisent l'une avec l'autre. Ce que le visionnaire voit, réellement et en fait, dans le *Malakût*, ce sont ces Images symboliques (l'outre aux onze plis, les Sages avec leurs tapis de prières, les moulins confiés à la garde des enfants, les jeunes filles abyssiniennes etc.) non plus les choses telles qu'elles sont objets de la perception sensible. Finalement il lui est parlé de la « science de la couture » qui est la composition de la matière et de la forme, science dont une petite partie seulement est à la portée des hommes.

La seconde partie du dialogue commence au moment où le visionnaire demande au Sage: «Maintenant, enseigne-moi la Parole de Dieu *(Kalâm-e-Khodâ)*». Le Sage acquiesce en enseignant d'abord à son disciple l'alphabet philosophique, c est-à-dire cette «science des lettres» qui, dans la gnose ancienne comme dans la gnose islamique et dans la Kabbale, joue un rôle si important, chaque lettre étant le «chiffre» d'une modalité de l'être et recélant une énergie correspondante. «Quiconque ne comprend pas cet alphabet, n'arrivera pas à comprendre les sourates qorâniques, Parole de Dieu, comme il convient. Quiconque, au contraire, pénètre les modes de cet alphabet, en lui se manifeste fermeté et certitude (...) Tant de merveilles m'apparurent parmi les significations secrètes de la Parole de Dieu, qu'elles sont hors du domaine des explications.» Peu à peu le dialogue approfondit le sens de «Parole», et par cet approfondissement va se révéler le secret que recèlent les «deux ailes de Gabriel». Relevons ici qu'il n'y a pas (comme nous l'avions estimé jadis)[66] d'opposition entre la première et la seconde partie du récit, mais un approfondissement — ou un exhaussement — de l'être se révélant comme *Logos* ou Verbe divin. C'est cela même qui permet de reconnaître dans l'Intelligence agente l'Esprit-Saint, et réciproquement, sans que cela signifie une rationalisation quelconque de l'Esprit. Toute la théosophie de la Lumière, chez Sohrawardî, refuse un dilemme de ce genre, qui se situe à un niveau de pensée qu'elle a surmonté *ab initio*.

De Dieu Très-Haut procède une Parole ou Verbe suprême (la Première Intelligence); puis il y a les Paroles ou Verbes majeurs (les Intelligences archangéliques); il y a les Paroles ou Verbes intermédiaires (les Ames célestes); il y a finalement d'innombrables Paroles ou Verbes mineurs qui émanent du dernier des Verbes majeurs, lequel est l'archange Gabriel. De nombreux versets qorâniques sont cités à l'appui. Nous relevions déjà ci-dessus à propos d'un passage des «Tablettes», que cette conception de chaque être comme Logos éveillait certaine réminiscence stoïcienne. Et Gabriel l'archange, qui est l'Intelligence agente et qui est l'Esprit-Saint, a deux ailes: l'une à droite qui est lumière pure, dérivée du Principe, l'autre aile à gauche, sur laquelle s'étend une empreinte ténébreuse rougeoyante. De son aile droite émanent les âmes de

Lumière; de son aile gauche, une ombre dont provient le monde de l'illusion. Ainsi l'image de Gabriel l'archange aux deux ailes, l'une de lumière, l'autre enténébrée, s'exhausse à l'horizon du mystique comme un magnifique symbole lui révélant le mystère de son propre être, puisque Gabriel est l'ange-archétype de la race humaine[87]. Nous le retrouverons dans le traité suivant, en la personne de l'«Archange empourpré». La fin du récit initie le visionnaire à la voie du salut qui s'offre au «Verbe mineur» qui est l'âme humaine.

«Lorsque sur le *khângâh* de mon père se leva le jour splendide, la porte donnant sur l'extérieur fut fermée, et l'on ouvrit la porte donnant sur la ville. Les marchands passaient, allant à leurs affaires, et la société des Sages redevint invisible pour moi. Je mordis mon doigt, tant était vive ma nostalgie de leur entretien; je me répandis en lamentations, en gémissements multiples. Ce fut en vain». Quel est alors le secret de cette expérience visionnaire? La réponse nous est donnée au cours du dialogue, lorsque le disciple demande au Sage: «Comment se fait-il que tu sois descendu dans ce *khângâh*? ...» Le Sage de répondre: «O cœur simple! Quand l'aveugle recouvre la vue, demandera-t-il au soleil: pourquoi n'étais-tu pas auparavant dans ce monde? Perpétuellement nous sommes rangés dans cet ordre. Si tu ne nous vois point, ce n'est nullement que nous n'existions pas. Et si tu viens à nous voir, ce n'est pas qu'un changement se produise en nous. C'est en toi que le changement a lieu.»

Cette brève esquisse donne à peine une idée de la beauté et de la densité de ce récit mystique. Disons encore un mot du commentaire persan anonyme. Pour alléger la présente édition et puisqu'il avait été publié jadis par nos soins, M. Nasr ne l'a pas reproduit dans le présent volume. Nous aurons l'occasion d'y revenir en publiant la traduction française de l'ensemble des récits. C'est un commentaire répondant au type que nous caractérisions précédemment ; si on le lit comme devant reconduire simplement les événements et images visionnaires du récit au niveau des évidences théoriques, cosmologiques et psychologiques, mieux vaudrait ne pas s'en servir. En revanche, si l'on se réfère au sens originel du mot *symbolon* que nous rappelions plus haut, et par là-même

au fait que *zâhir* et *bâtin* symbolisent l'un avec l'autre et forment un tout, alors ce commentaire aide à « déchiffrer » à la fois le symbolisé et le symbolisant, l'un et l'autre alternant leur rôle au cours de l'opération. Mais le sens ésotérique n'est pas le *sensus litteralis* que donne le commentaire; il est dans l'accès réel au *Malakût*, dans la promotion qui métamorphose le contenu de ce *sensus litteralis* en la réalité d'un événement *avec lequel* il symbolise, et qui fait alors de ce sens littéral de l'événement le sens spirituel.

VI

L'ARCHANGE EMPOURPRÉ

('Aql-e sorkh)

Ce récit a quelque analogie avec le précédent. Il met en scène une « rencontre avec l'Ange » et relate l'initiation donnée par l'Ange. Nous en avons déjà donné ailleurs une traduction française[58], reprise avec un ample commentaire dans l'ouvrage déjà annoncé ci-dessus, sans préjudice de la traduction française recueillant le cycle complet des récits mystiques de Sohrawardî : que l'on veuille donc bien s'y référer. La traduction du titre nous avait posé quelque difficulté. Littéralement ce serait « l'Intelligence rouge », titre sans résonance et qui pourrait tout au plus abuser le lecteur. Mais nous savons déjà que les Intelligences sont les « Verbes majeurs », les *archanges* de l'angélologie *ishrâqî*. Quant à la couleur de l'apparition, elle résulte de son être même ; l'archange évoque pour son disciple la couleur pourpre du crépuscule matinal ou vespéral : le ciel de pourpre qui n'est plus la nuit sans être encore le jour, ou qui n'est plus le jour sans être encore la nuit. « L'Archange empourpré » nous semble être la meilleure traduction, tant au point de vue littéraire que du point de vue de la fidélité au texte. Le symbolisme de la couleur pourpre que revêt ici le dernier des « Verbes majeurs », Gabriel l'archange, correspond donc au symbolisme de ses deux ailes que nous présentait le récit précédent: aile droite de pure lumière, aile gauche empreinte d'une ténèbre rougeoyante. A noter que pour le visionnaire la couleur pourpre de l'apparition semble s'identifier ici avec l'indice de son extrême et paradoxale juvénilité. Une brève analyse des thèmes du récit nous donne ce qui suit.

Le prologue du récit, comme celui des deux récits précédents, est une orchestration discrète du thème de l'âme captive. On peut y distinguer plusieurs phases : *a*) la question posée à l'auteur par un ami décide de l'entrée en matière : le thème d'ouverture est la préexistence de l'âme (affirmée ici en symboles sans équivoque, ce qui contraste avec la négation exotérique de cette préexistence, telle que nous l'avons rencontrée précédemment dans les traités philosophiques. *b*) Le thème de la préexistence se développe dans le thème de la chute de l'âme dans la captivité (de nouveau ici les chasseurs nommés Destin et Destinée). *c*) Le thème de l'échappée et de l'évasion, pendant le temps de « ligature » des facultés de perception sensible, ce qui correspond à l'évasion nocturne dans le récit précédent. *d*) Comme dans le récit précédent également, l'échappée vers le désert a pour conséquence immédiate la rencontre avec l'Ange. L'échange des salutations est suivi de l'identification de la personne de l'Ange (sa couleur pourpre). Puis le dialogue d'initiation commence. L'Ange enseigne au visionnaire comment il pourra retourner là où il fut à l'origine, sa vraie patrie, et d'où lui-même, l'Ange, «est venu » à sa rencontre. Il apprend à l'exilé comment reconnaître les étapes du voyage ; il s'agit de franchir la montagne de *Qâf*, qui est à la fois la montagne cosmique et la montagne psycho-cosmique. A son sommet commence le « huitième climat », *mundus imaginalis*, *Nâ-kojâ-âbâd*. Les étapes de ce voyage, l'Ange les fait connaître en évoquant les sept merveilles que sa perpétuelle migration dans le monde lui permet d'observer. D'où les sept thèmes dont l'enchaînement détermine la structure du récit.

1) La première des « merveilles » décrites par l'Ange est la montagne de *Qâf* elle-même[80]. Tout l'intérêt de son auditeur se concentre sur la question : comment en franchir les hauts sommets pour arriver enfin au point culminant qui est aussi le « point de sortie » ? Les sommets symbolisent avec les Sphères célestes dont traite la cosmologie, mais ce n'est pas d'une simple leçon de cosmologie qu'il s'agit ici. On notera la magnifique image de la goutte de baume transpassant au revers de la main, si on tient celle-ci exposée face au soleil jusqu'à ce qu'elle devienne brûlante.

2) La deuxième « merveille » est le Joyau-qui-illumine-la-

nuit, c'est-à-dire la Lune. Ici encore il ne s'agit pas d'astronomie, ou plutôt il s'agit d'une astronomie dont les astres sont les astres de Cieux invisibles et qui sont les astres au sens vrai. C'est en ce sens que la Lune figurera encore au chapitre IX de la « Langue des fourmis » et au début de l'« Épître des hautes tours ». Là comme ici les phases de la Lune typifient la personne spirituelle du mystique révoluant dans le ciel du *Tawhîd;* les éclipses qui rendent l'astre invisible aux hommes correspondent aux moments où le mystique est totalement immergé dans l'objet de sa contemplation.

3) La troisième « merveille » qui fournit le troisième thème de l'initiation, consocie les noms de Sîmorgh et de l'arbre Tûbâ. Nous sommes ici au centre, ou au sommet, de ce beau récit. Le thème de *la* Sîmorgh (le nom du mystérieux oiseau est féminin dans l'Avesta) est le thème auquel, nous le rappelions ci-dessus, l'épopée mystique de 'Attâr a donné sa plus magnifique orchestration ; Sohrawardî le reprendra encore dans un autre de ses traités mystiques, celui qui a pour titre « L'incantation de la Sîmorgh » (*infra* traité XI). Il conviendra donc d'éclairer les deux pages l'une par l'autre. C'est à ce moment du récit que, se trouvant introduits par le thème de la Sîmorgh, interviennent les deux épisodes de la naissance de Zâl et de la mort d'Esfandyâr. Nous assistons ici à quelque chose de particulièrement remarquable : Sohrawardî applique au *Shâh-Nâmeh* de Ferdauwsî le même *ta'wîl* mystique que les herméneutes spirituels, à commencer par lui-même, appliquent au Qorân. La mise en œuvre de ce *ta'wîl* est extrêmement discrète, suggérée à demi-mots pour les ésotéristes ; en nous découvrant le sens mystique des deux épisodes du *Shâh-Nâmeh,* elle nous inspire le regret que Sohrawardî n'ait pas eu le temps ou le projet de traiter ainsi d'un bout à l'autre l'épopée de Ferdawsî. Cette mise en œuvre correspond ici parfaitement au projet d'ensemble du Shaykh al-Ishrâq : restaurer, ou plutôt ressusciter, la théosophie mystique des anciens Perses. Cette page s'inscrit donc à la suite de celles que nous avons analysées précédemment (traité III), où deux souverains de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay-Khosraw, investis de la Lumière-de-Gloire *(Xvarnah, Khorra)* sont présentés comme des héros de l'expérience mystique.

Nous saisissons ainsi dans l'œuvre de Sohrawardî, un moment capital et caractéristique de la culture spirituelle iranienne : le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. L'enfant Zâl à la blanche chevelure, exposé dans le désert (l'âme de lumière jetée en ce monde), est sauvé par la Sîmorgh qui le garde sous sa protection (l'épisode a ses analogues dans le roman religieux grec ancien). Esfandyâr, le héros de la foi zoroastrienne, meurt, blessé à mort, dans une mort d'extase, parce qu'il contemple dans les miroitements du métal qui revêt la monture de son adversaire Rostam, l'apparition de la Sîmorgh.

Tout cela, nous l'avons longuement commenté dans un chapitre traitant «du récit de l'Archange empourpré et de la geste mystique iranienne », et suivi de la traduction de ce récit[60]. Nous ne pouvons ici qu'y référer le lecteur.

4) La quatrième «merveille» est désignée comme les «douze ateliers » auxquels font suite sept autres ateliers. En termes de cosmologie et d'astronomie, il s'agit des douze signes du zodiaque et des sept cieux planétaires. Cependant il ne s'agit pas de réduire l'intention du récit à ce *sensus litteralis* astronomique; il n'y aurait pas besoin d'une initiation personnelle pas l'Ange pour connaître ce qui se trouve dans tous les livres exposant la physique céleste. En fait, nous sommes reconduits ici au thème de la Lune au ciel mystique; une dernière allusion nous rend encore plus transparente la signification de la Sîmorgh.

5-7) Le sens des trois dernières «merveilles» fournissant les trois derniers thèmes, transparaît de soi-même. La «cotte de mailles» est le corps physique élémentaire. L'Épée est celle de l'Ange de la mort qui brise la cotte de mailles. La « Source de la Vie » est la source dont l'Eau rend insensible au coup de l'Épée quiconque s'y est abreuvé et baigné, comme le fit le mystérieux prophète Khezr (Khadir) que l'on retrouve toujours dans les parages de la « Source de la Vie». «Si tu *deviens* Khezr, à travers la montagne de *Qâf*, sans peine, toi aussi, tu peux passer.»

VII

«UN JOUR, AVEC UN GROUPE DE SOUFIS...»

(Rûzî bâ jamâ'at-e sûfiyân)

Ce récit n'a d'autre titre pour le désigner que les premiers mots de son texte (Ritter, Anhang, n° 222, où il figure sans nom d'auteur, mais la liste bibliographique de Shahrazôrî le nomme expressément parmi les œuvres du Shaykh al-Ishrâq). C'est également un récit d'initiation, mais à la différence des deux précédents qui étaient des récits visionnaires rapportant la rencontre de l'Ange et l'initiation dispensée par l'Ange, il n'y a pas ici de rencontre avec l'Ange, et l'initiation est dispensée par un shaykh. Mais qui est ce shaykh ? Il semble qu'entre les lignes s'en laisse deviner le secret; ce shaykh semble bien être celui qui, dans l'école de Najmoddîn Kobrâ, s'appelle *ostâd-e ghaybî*, le guide intérieur, le maître personnel invisible. Ainsi il ne serait autre qu'un substitut de l'Ange des premiers récits (voir encore ci-dessous le traité VIII et le traité XIV *in fine*); aussi bien est-il question, dès le début, d'un *khângâh*, et nous savons, par le traité V, que, dans ces récits, le *khângâh* est le lieu de la présence mystique de l'Ange.

L'extrême intérêt de ce récit est de nous confirmer l'herméneutique suggérée déjà pour les deux récits précédents. Lorsque, en apparence, nous croyions entendre une leçon de cosmologie ou d'astronomie, soudain nous étions rappelés à l'évidence qu'il s'agissait d'autres cieux que des cieux visibles de l'astronomie. Dans le présent récit, le changement de niveau herméneutique est explicite. Toutes les questions posées dans une première partie concernent la cosmologie, les mouvements des Sphères, bien que ques-

tions et réponses soient formulées, au début, en images allusives. Le shaykh répond aux questions en prodiguant les comparaisons, jusqu'au moment où il interrompt le cours de son enseignement exotérique. Nous apprenons alors qu'il y a *trois* manières de contempler et d'observer le ciel, dont l'une fait accéder à des profondeurs célestes auxquelles n'atteindront jamais les engins physiques les plus perfectionnés, car il ne s'agit plus de physique céleste.

«Un jour, avec un groupe de soufis, je m'étais établi dans un *khângâh*. Chacun s'était mis en devoir de rapporter quelques propos d'entre les discours de son shaykh. Lorsque mon tour fut venu, voici ce que je racontai...» L'auteur rapporte alors qu'à l'époque où il était le *famulus* de son shaykh, il lui était arrivé, en traversant le bâzâr, de passer par le quartier des lapidaires. Là il avait remarqué un lapidaire qui travaillait à monter un joyau sur une roue. Le promeneur, s'absorbant dans la contemplation du travail du lapidaire, en était venu à se poser un certain nombre de questions qu'il formula ensuite à son shayhk. Lorsque la roue se mettrait en mouvement, le joyau entrerait-il lui aussi en mouvement, ou bien non ? Si, sur la roue en question, on montait dix joyaux ou plus, la vitesse de leur marche serait-elle égale, ou bien non? Nous ne pourrions ici résumer les réponses sans traduire tout le récit. Le questionneur constate que l'art du lapidaire est un art merveilleux. Est-il possible d'en dire l'«histoire», c'est-à-dire d'en donner une *image* qui l'imite (une *hikâyat*)? La réponse du shaykh tend à exposer la genèse des Sphères célestes, avec les particularités de chacune, mais elle le fait en une suite d'images obscures que son auditeur avoue ne pas bien comprendre. Il en est tout à fait excusable. Le shaykh reprend alors «en clair» son exposé, et nous apprenons les lois selon lesquelles descend et se répartit la lumière de sphère en sphère.

De nouvelles questions fusent alors de la part de son élève: pourquoi la masse astrale du soleil est-elle plus grande et plus brillante que les autres? Pourquoi les étoiles qui sont sur la deuxième Sphère (la huitième en comptant à partir de la Terre, c'est-à-dire le ciel des Fixes) ne sont-elles pas les plus éclatantes de lumière? Pourquoi y a-t-il sur cette même Sphère une multitude infinie d'étoiles, tandis que sur les autres il n'y en a qu'une

seule? Et pourquoi la Lune n'a-t-elle pas de lumière par elle-même? Et si la Lune n'est pas un substrat de la lumière, comment la lumière du soleil s'y manifeste-t-elle? Les réponses du shayhk, toujours « techniques », n'en semblent pas moins chargées de sous-entendu. Et c'est ce sous-entendu qui éclate soudain, lorsque le shaykh finit par dire : «Ces questions sont toutes intempestives. Il n'incombe à personne d'expliquer pourquoi telle étoile est brillante et pourquoi telle autre ne l'est pas». Il en va de même pour d'autres questions que le shaykh énumère, pour finalement conclure: « Il n'incombe à personne de redire le secret de ces choses. Celui-là qui le sait, le sait de soi-même.»

Le disciple de demander alors: «Comment peut-on le savoir?» Et le shayhk d'énoncer ce qui nous apparaît comme le secret de ce récit sohrawardien: «Ceux-là qui observent le ciel et les étoiles forment trois groupes. Il y a le groupe de ceux qui observent avec leurs yeux de chair; ils voient une étendue bleue sombre; sur cette étendue ils remarquent des points blancs. Ce groupe est celui du commun des hommes; les animaux, eux aussi, sont capables de regarder le ciel de cette façon. Et puis, il y a le groupe de ceux qui observent le ciel avec l'*œil du ciel* ... » C'est le groupe des astronomes et des astrologues. L'œil du ciel, ou plutôt «les yeux du ciel», ce sont les étoiles et ceux-là voient les cieux par les étoiles; le contexte montre que l'auteur connaissait bien le vocabulaire technique de la science des étoiles. «Enfin il y a le groupe de ceux qui n'observent le ciel et les étoiles ni avec les yeux de chair ni avec les yeux du ciel, mais avec le regard de l'inférence (du visible à l'invisible, *istdidlâl*, ce qui revient à dire: avec l'organe de la vision intérieure). Ceux-là, ce sont les chercheurs qui ont compris (les *mohaqqiqân*).» Il semble que tout soit dit dans ces quelques lignes; nous rejoignons le sens néoplatonicien de l'astronomie comme connaissance des astres suprasensibles, c'est-à-dire des astres au sens vrai, — cette science qui permettait que l'on reconnût à Timée la qualité d'astronome éminent.

La dernière partie du récit sera donc l'initiation du disciple à cette astronomie des cieux suprasensibles. « Je n'ai point ce regard. Quel régime suivre pour l'acquérir ? » Le régime est sévère. Il faut composer une médecine dont les ingrédients seront tout ce à

quoi tu attaches du prix : richesses, biens de ce monde, plaisirs du corps ; jeter tout cela dans le mortier du confiant abandon à Dieu ; le piler avec la main de l'ardent désir, et le consommer d'un seul coup, en commençant une retraite de quarante jours. Recommencer, s'il le faut, jusqu'à ce que tes yeux s'ouvrent. «Mes yeux une fois ouverts, que verront-t-ils? » Vient une admirable réponse expliquant la vision intérieure, l'audition intérieure, le goût et l'odorat intérieurs, bref tous les organes des « sens spirituels », des « sens du suprasensible », tels qu'en possède le corps subtil. Celui chez qui sont ouverts ces « sens spirituels », connaîtra le monde du mystère chaque fois que celui-ci s'annonce. Que voit-il ? « Il voit ce que de soi-même il voit et ce qu'il a à voir ; il n'en peut faire le récit (*hikâyat*, n'en donner une *image* qui l'*imite*) qu'à celui qui peut comprendre par sa propre expérience ».

Ces quelques lignes sont de celles dans lesquelles Sohrawardî nous livre tout le secret des récits mystiques composés par lui. Toute la dernière page prolonge ce thème jusqu'à ce que les soufis, ses auditeurs, lui disent : « En vérité tu *as* un shaykh éminent et plein de sollicitude pour toi, puisqu'il ne te tient caché aucun secret ! — Il n'a en effet, répondis-je, rien de caché pour moi, mais de tout ce qu'il me dit, je ne peux pas tout redire .»

Ce mystérieux shaykh, nous avons suggéré au début *qui* il nous semblait être.

VIII

ÉPITRE SUR L'ÉTAT D'ENFANCE

(Risâla fî hâlat al-tofûlîya)

On s'aperçoit rapidement en lisant ce récit qu'il ne s'agit pas de l'enfance selon l'état-civil, ni des camarades de jeu d'un écolier. Il s'agit de l'enfance spirituelle, de l'insouciante ignorance qui précède l'engagement de l'homme intérieur dans la Voie. De nouveau, le shaykh apparaît bien ici comme étant le guide personnel invisible, le maître intérieur *(ostâd-e ghaybî)*, et les enfants qui vont s'instruire auprès de lui sont les puissances secrètes de l'âme qui sont toujours en avance sur les démarches de la personnalité consciente.

Ainsi donc, l'auteur raconte qu'au cours de son enfance, alors qu'il se livrait à ses jeux, il remarqua certain jour une troupe d'enfants à laquelle il désira se joindre. Où allaient-ils ? A l'école. Pourquoi ? Pour apprendre la Connaissance. Mais qu'est-ce que la Connaissance ? Les enfants ne détiennent pas la réponse. Il faut demander à leur maître. Puis ils passent leur chemin. Ce maître, le narrateur finira par le retrouver dans la campagne solitaire, le « désert », là-même donc où il rencontre l'Ange au début des récits précédents. Il l'informe de sa rencontre avec ses élèves, lui dit son désir de s'instruire. En réponse, le shaykh se met immédiatement en devoir de lui enseigner l'alphabet que porte inscrit certaine tablette ; bien entendu, il s'agit de l'« alphabet philosophique », de la « science mystique des lettres », exactement comme dans le récit des « Ailes de Gabriel ». Chaque jour l'élève se rend à la leçon, mais voici qu'une fois il rencontre en chemin un *quidam* qui lui impose sa compagnie. Imprudemment, l'élève lui parle

des secrets qu'il est en train de découvrir et qui l'enchantent. Mais l'autre est un rustre qui n'y comprend rien ; il tourne son jeune compagnon en dérision, le rudoie, le traite de fou et le laisse désemparé. Hélas ! le novice a commis la faute : il a rompu la « discipline de l'arcane ». Conséquence : lorsqu'il arrive chez son shaykh, celui-ci a disparu. En vain tourne-t-il autour du monde ; impossible de retrouver le Maître. Mais voici qu'un jour il arrive à un *khângâh ;* il voit là, sur le seuil, un Sage revêtu d'un manteau de soufi *(khirqa)* bariolé : une moitié du manteau est blanche, l'autre moitié est noire. Il avoue au Sage sa misérable aventure, et le Sage lui adresse de sévères reproches : un secret dont la saveur fait tressaillir dans le ciel les grandes âmes des temps passés, tu t'en vas, toi, en parler au premier venu ? . . . Finalement, cependant, le Sage lui fait retrouver son shaykh.

Pour notre part, nous tendons à identifier ce Sage portant un manteau blanc d'un côté, noir de l'autre, avec Gabriel, l'Ange aux « deux ailes », l'une de lumière, l'autre enténébrée. Un détail caractéristique souligne encore l'intention de l'auteur : le Sage réside dans un *khângâh*. Or, précisément la demeure de l'Ange, dans le même traité précédent (*supra* traité V), était figurée comme un *khângâh*. Dans ce cas le shaykh perdu, puis retrouvé, est bien le Guide personnel, le maître intérieur, celui que Sohrawardî désigne ailleurs, en termes hermétistes, comme la « Nature Parfaite » *(al-Tibâ' al-tâmm)*, si bien que la présente épître résout au mieux le problème qui se trouve posé par d'autres textes sohrawardiens, à savoir quel est le rapport entre l'Ange de l'humanité (l'Intelligence agente) et la «Nature Parfaite» comme Ange de la personne individuelle, deux figures que les interprètes tendent parfois à confondre l'une avec l'autre.

Le shaykh retrouvé propose alors à son disciple, pour lui faire comprendre l'énormité de sa faute et le mettre en garde pour l'avenir, une série de paraboles qui sont dans le même style que celles proposées dans le traité intitulé « La langue des fourmis » (*infra* traité X). Certaines d'entre elles sont marquées par cet humour dont savent faire preuve les grands mystiques. La première parabole est celle de la salamandre qui fut un jour l'hôte du canard. Une seconde parabole, pour faire comprendre ce qu'est

le cœur du profane étranger aux choses spirituelles, propose le symbole d'une mèche de lampe qui, au lieu d'être alimentée avec de l'huile, le serait avec de l'eau. Une troisième parabole propose en exemple le cas du malade tombé dans la folie, et qui ne sait même pas qu'il est fou. Il ne saura qu'il l'a été, que s'il revient un jour à la santé. De même, c'est au moment où il arrive à un homme de comprendre que son œil intérieur était aveugle, c'est à ce moment-là qu'il commence à y voir un peu. D'où, le parallélisme entre médecine du corps et médecine de l'âme, c'est-à-dire le traitement que doit commencer par suivre celui dont le cœur, c'est-à-dire l'homme intérieur, était malade. Ce traitement, c'est la première étape *(maqâm)* sur la voie mystique. Après cela vient une seconde étape. Parvenu au bord d'une vaste mer, il apprendra le sens caché de la plainte dérisoire émise par certain bœuf qui, sortant de cette mer pour pâturer au clair de lune, accuse le soleil de faire disparaître par sa lumière celle de la Lune. Une troisième étape est celle où l'on pénètre dans la montagne de *Qâf*, et où l'on apprend à connaître l'arbre dans lequel la Sîmorgh a son nid, et quels sont les fruits de cet arbre. Nous retrouvons ici quelques-uns des grands symboles du « répertoire » sohrawardien (cf. supra traité VI et infra traité XI).

Et le dialogue d'initiation entre le shaykh et le disciple se prolonge... De nouveau, comme dans le traité VI, vient une interrogation sur le phénomène de la pleine Lune et le phénomène des éclipses. Le shaykh répond par tout un cours de cosmographie, indiquant même à son élève comment établir une cartographie céleste compliquée. Le sens de tout cela ? Le traité VII nous l'a appris expressément : il y a trois manières de regarder et d'observer le ciel... S'ensuivent la parabole du souverain qui mourut avant d'avoir achevé son palais merveilleux ; la parabole du marchand qui avait entassé tous ses trésors sur un vaisseau ; la tempête oblige l'équipage à en envoyer une partie par le fond. Le calme revenu, le marchand, à la stupeur des autres, achève d'envoyer le reste par le fond. C'est que l'on ne renonce à une chose de ce monde, que parce que l'on a vu et trouvé quelque chose dans l'autre monde. Et la parabole initiant à la réalisation progressive du *tajrîd*, débouche, de façon inattendue, sur le sens pro-

fond de l'interprétation des songes. Toute vision d'une croissance en ce monde-ci, annonce une décroissance dans l'autre monde ; et inversement. Puis, le disciple se référant à l'expérience tout autre qu'il retire désormais de la tablette sur laquelle le shaykh l'avait initié à l'alphabet philosophique, voici que le shaykh lui propose une histoire symbolique du lent progrès de l'homme intérieur jusqu'à la maturité. Et le dialogue s'achève par un long échange de questions et de réponses concernant le *samâ'*, la pratique de l'audition musicale chez les soufis. L'expérience musicale conduit progressivement l'initié à entendre les sons dans un autre monde, où l'audition n'est plus l'affaire de l'oreille (ce sont exactement les termes dans lesquels Shaykh Rûzbehân de Shîrâz, à la fin de sa vie, s'exprimait sur sa propre expérience musicale)[81]. Tout ce qui concerne l'audition musicale, les phénomènes qui accompagnent l'émotion qu'elle engendre (telle parfois que certains auditeurs expirent sur place), tout cela est analysé avec autant de finesse que de profondeur. On ne peut pas résumer; il faut traduire. Nous le ferons ailleurs.

IX

LE VADE-MECUM DES FIDELES D'AMOUR

(Mu'nis al-'oshshâq)

Ce récit (Ritter n[os] 28 et 29) est le premier des récits de Sohrawardî qui fut traduit en français (1933)[62]. Nous avions alors pensé que nous en traduisions littéralement le titre en lui donnant comme équivalent français: «Le familier des amants». A son tour, le premier éditeur du texte fit de même[63]. Nous ne sommes plus du tout certain aujourd'hui que pareil littéralisme traduise en toute fidélité les intentions d'un auteur. Que, par son contenu, ce petit livre soit un compagnon, un familier, c'est ce que traduit fort bien l'expression latine passée dans le français courant: un *vade-mecum* (litt. «va avec moi»). Quant au mot «amants», tout ce qu'il peut suggérer en français ne concerne que d'assez loin ce que veut dire Sohrawardî. Le terme *'âshiq* (pluriel *'oshshâq*) est le terme couramment employé pour désigner les mystiques, mais cela parce que la spiritualité de ces derniers est essentiellement une mystique d'amour qui a approfondi, médité et vécu ce qui fait l'essence de l'amour en son principe, en ses manifestations, en ses sublimations. Shaykh Rûzbehân de Shîrâz est resté l'incomparable maître d'une ascèse intérieure difficile, périlleuse, conduisant l'homme intérieur à reconnaître dans l'amour humain et dans l'amour divin les deux faces d'un même et unique amour[64]. Il arrive que le lecteur occidental, habitué à une tradition religieuse qui met en contraste l'un et l'autre amour, ne saisisse pas d'emblée ce dont il s'agit et soupçonne un peu trop rapidement quelque libertinage spirituel. Il suffit de lire les textes pour se préserver de ce genre de méprise. Cette «transparition», l'une en

l'autre, des deux formes de l'amour n'est obtenue qu'au prix d'une rigoureuse discipline personnelle; elle n'advient qu'avec l'éclosion d'une lente maturité («il faut des années pour que, sous l'action du soleil, le minéral primitif devienne rubis ou cornaline», écrira Sohrawardî), et c'est toute l'histoire du soufisme qui est en cause. Comme nous l'avons à plusieurs reprises relevé ailleurs, le terme qui évoque au mieux ce que connote le terme *'oshshâq*, est celui de «fidèles d'amour», terme bien connu chez certains compagnons de Dante (*Fedeli d'amore*). D'où la traduction que nous proposons ici pour le titre de cet opuscule de Sohrawardî, dont la lecture, conjointe à celle des œuvres de Rûzbehân, est la meilleure initiation à l'amour mystique et à la mystique d'amour, tels qu'ensuite l'un et l'autre vont caractériser une immense littérature en langue persane, où s'accomplit le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique, si caractéristique de la spiritualité iranienne[**].

L'opuscule de Sohrawardî est parfois désigné aussi comme ayant pour titre «De l'essence de l'amour». Il semble que ce soit là un excellent sous-titre complétant les intentions d'un titre comme *Mu'nis al-'oshshâq*, lequel s'accorde particulièrement bien avec les titres donnés par Sohrawardî à ses autres récits. Il est vrai que l'on peut aussi inverser titre et sous-titre. C'est le choix qui a eu ici la préférence de l'éditeur. Pour notre part, nous en restons à la forme qui, jadis comme maintenant, nous semble s'insérer le mieux dans le *corpus* des récits.

L'ensemble comporte dans la présente édition une succession de douze chapitres (dans le manuscrit dont nous nous servîmes jadis, il en comportait treize; il ne s'agit pas d'un additif, mais d'une coupure supplémentaire en cours du texte). Nous ne pouvons donner ici qu'une idée très succinte de ce récit, tout en nous référant aux quelques remarques formulées ci-dessus (pp.61-67) et concernant ce qui fait ici l'essence d'un «récital» mystique. 1) Celui-ci marque le passage de la doctrine théorique et de sa compréhension par l'intellect, à la doctrine comme événement vécu dans l'âme et par l'âme, et initie celle-ci au drame de sa propre «histoire». 2) Le récit met en scène des figures que le jugement courant qualifie d'«abstractions personnifiées». Nous avons mis en garde contre ce que ce jugement comporte de sommaire.

Quant au passage à l'événement vécu, le premier chapitre en est l'illustration frappante. Les premières lignes contiennent une référence implicite à la théorie des Intelligences selon Avicenne, aux trois actes de contemplation ou de connaissance de la Première Intelligence, qui sont à l'origine de la cosmogonie. L'Intelligence contemple son Principe; elle se connaît soi-même dans son *acte d'être*, nécessité par son Principe; elle se connaît soi-même telle qu'elle est en soi, dans son *essence* différenciée de son Principe, et par là-même en puissance de non-être. Mais, au lieu que de cette triple contemplation procèdent, comme dans la théorie avicennienne, une seconde Intelligence, une Ame et un ciel mis en mouvement par cette Ame, voici que procède ici une triade de figures ou d'entités dénommées respectivement: Beauté, Amour, Tristesse. De la captivité d'Amour que Tristesse maintient suspendu dans la contemplation de la Beauté inaccessible, ont pris naissance le Ciel et la Terre. C'est cela même qui nous fit déjà parler ci-dessus d'Eros cosmogonique. Le passage à la mystique de l'Eros transfiguré s'opérera par l'intervention de trois personnages issus de la Bible et du Qorân, et typifiant respectivement Beauté, Amour, Tristesse, à savoir: Joseph, Zolaykhâ, Jacob... Tels sont les personnages, les uns métaphysiques, les autres concrets, entre lesquels se distribue la mise en scène de ce récit, qui est peut-être le chef-d'œuvre entre les récits de Sohrawardî, mais que nous ne pouvons analyser plus longuement ici. (Suggérons seulement que l'on peut aussi comprendre «Tristesse» comme étant le «compagnon» des fidèles d'amour; c'est à elle que ferait alors allusion le titre du récit).

Insistons cependant quelque peu sur le chapitre (chapitre VI de la présente édition, pp. 275 ss.) décrivant l'ascension du «château-fort de l'âme» *(shahrestân-e jân)*: une succession d'étages et de portiques typifiant respectivement les «demeures» des sens externes et des sens internes, jusqu'au centre qui est le *sensorium*. Chacune de ces demeures est occupée par un personnage dont la nature et les occupations correspondent à la faculté de l'âme qu'il typifie. La topographie qui répartit ici de niveau en niveau du château les demeures des facultés de l'âme, fait songer à la technique de ce que le Moyen Age latin désignait comme *ars memorativa*, un art

qui serait mis ici au service de la psychologie de nos auteurs. Mais il convient de se rappeler que l'*ars memorativa* s'est développé en *ars interiorativa*[66]. L'intériorisation s'effectuerait précisément ici par la progression qui, d'étape en étape, conduit l'explorateur du «château de l'âme» à l'édification de son corps spirituel subtil; aussi bien l'exploration aboutit-elle à la découverte de la «Source de la Vie». A celui qui accède à cette Source est révélée l'existence d'autres châteaux-forts, s'élevant encore au-dessus de celui qu'il vient d'explorer.

Nous n'ajouterons ici que quelques remarques: 1) Le motif de l'exploration du « château-fort de l'âme» sera repris en termes semblables au cours de l'«Épître des hautes tours» (*infra* traité XIV). 2) Ce *vade-mecum* a si bien impressionné les lecteurs que la mise en scène du premier chapitre se retrouve dans le prologue du célèbre traité intitulé *Majâlis al-'oshshâq*, indûment attribué au prince timouride Soltân Hosayn Bayqarâ[67], et qui contient l'histoire romancée des shaykhs de la mystique d'amour, chacun formant couple respectivement avec son *shâhid*, son témoin-de-contemplation. Malheureusement, ledit prologue ne contient aucune référence à Sohrawardî dont il pille le texte, en l'amplifiant simplement quelque peu. 3) Ce *vade-mecum* a été l'objet d'un commentaire anonyme en persan (comme ci-dessus le traité V). Nous avons dit précédemment en quoi ce genre de commentaire est utile pour guider une première lecture, mais peut fourvoyer complètement quiconque estime détenir par là le «vrai sens». Ce commentaire n'a pas été repris dans la présente édition. Nous en avions donné jadis une traduction accompagnant celle du texte. Nous y reviendrons à l'occasion de la traduction du *corpus* de ces récits.

X

LA LANGUE DES FOURMIS
(Loghat-e mûrân)

A la différence des traités précédents, cet opuscule (Ritter n° 23) ne forme pas un récit unique; il ne raconte pas la rencontre et le dialogue avec l'Ange ou avec le guide personnel. Il se présente plutôt à la façon d'une rhapsodie, dans laquelle sont «cousues» à la suite l'une de l'autre douze paraboles ou histoires symboliques. Nous en avons jadis donné une traduction française[88], qui sera à réviser en même temps que les autres, lors de la traduction de l'ensemble des récits. L'établissement du texte est difficile; il y a de grandes variantes entre les manuscrits. Tout à la fin du petit ouvrage une indication porte: «Voici transcrits quelques chapitres que l'on a découverts du traité intitulé *La langue des fourmis*», comme si l'on avait connu, au moins par tradition orale, l'existence d'autres chapitres, sans pouvoir en retrouver le texte, et peut-être même comme si le texte des chapitres connus avait été transcrit d'après une dictée. Hypothèses sans doute, mais qui rendraient compte de certaines obscurités ou défaillances du texte.

Tel qu'il se présente, ce traité doit son titre à la parabole qui vient en tête de la rhapsodie. Quelques fourmis se mettent en campagne le matin à l'aube, et remarquent les gouttes de rosée déposées sur les feuilles des végétaux. Une vive discussion s'élève entre les fourmis: d'où viennent ces gouttelettes? quelle en est l'origine? à quel monde appartiennent-elles? la terre? la mer? On épuise les arguments. La solution est proposée par la plus sage d'entre elles: toute chose retourne à son origine. Patien-

tez, vous verrez bien où ces gouttelettes retournent. Et la rosée aspirée vers la hauteur au fur et à mesure que s'accroît la chaleur du soleil, leur fournit elle-même la réponse. Les douze paraboles composant le traité ne sont en somme qu'autant de variations sur le même thème: quelle est l'origine de l'âme? Si elle n'est pas elle-même dans la dimension sensible, comment peut-elle résider dans un habitacle localisé dans l'espace sensible? Quel est le rapport entre le *où* et le *non où?* D'où le rappel, entre autres propos d'al-Hallâj, d'un propos où ce mystique déclarait à propos du Prophète: «Il a cligné l'œil hors du *où*» (c'est-à-dire il a fermé les yeux au *où*, p. 297, ligne 2). C'est à dessein de suggérer le paradoxe de ce rapport que Sohrawardî forgera en persan ce terme de *Nâ-Kojâ-âbâd* (le *pays* du Non-où) que nous rappelions ci-dessus[69] Cette involution de l'espace sensible, le revirement de celui-ci en une *quarta dimensio*, équivaut à mettre à l'envers le monde des évidences dans lequel vit le commun des hommes, et généralement ces derniers prennent assez mal ces entreprises téméraires. D'où leurs protestations, voire leurs menaces, que sont chargés ici d'émettre en leur nom, de parabole en parabole, le peuple des tortues, le peuple des chauves-souris, le peuple des fées etc. Toutes ces paraboles, à la fois exquises et profondes, portent l'empreinte de cet humour supérieur dont peut faire preuve un grand mystique. Humour qui le prémunit à la fois à l'égard de lui-même et à l'égard du profane, car un grand mystique visionnaire qui ne se départit pas de cet humour, s'avère à l'abri de toute schizophrénie, tout en sachant ne point rompre la «discipline de l'arcane» à l'égard de ceux qui ne peuvent pas comprendre son secret.

Cependant certaines des paraboles du traité ont un autre but. Elles vibrent d'une résonance tantôt pathétique, tantôt nostalgique. C'est ainsi que la quatrième parabole se développe autour du thème du «Graal» (*Jâm*) de Kay-Khosraw; elle s'achève sur ce que nous avons appelé ailleurs «le récit du Graal chez un mystique khosrawânî»[70]. La huitième parabole est l'histoire du paon arraché à son jardin originel, cousu dans une peau, aveuglé, perdant jusqu'au souvenir de lui-même. La parabole, en même temps qu'elle présuppose nettement, comme en général les récits mystiques de Sohrawardî, la préexistence de l'âme, a une saveur toute platoni-

cienne. De nouveau aussi reparaît le thème de la Lune qui, irradiée par la lumière du soleil et ne voyant plus en elle-même, en se contemplant elle-même, rien d'autre que la lumière du soleil, s'écrie : « Je suis le soleil ». Toutes les locutions théopathiques des mystiques en Islam tournent autour de ce paradoxe. Et pour finir, une variante sur un thème déjà rencontré ci-dessus (dans le traité VIII) : le geste d'un simple d'esprit qui, allumant une lampe et la tenant face au soleil, s'écrie : « O mère ! voici que le soleil a rendu notre lampe invisible. » Précédemment le soleil était accusé de ravir à la Lune sa lumière. Pour un mystique, la parabole n'a besoin d'aucun commentaire.

XI

L'INCANTATION DE LA SIMORGH

(Safîr-e Sîmorgh)

A son tour ce traité (Ritter n° 18) diffère, quant à sa forme extérieure, des précédents récits avec lesquels pourtant il fait corps. Il ne se présente ni comme un récit dramatique continu, ni comme une succession de paraboles mystiques. Il n'offre qu'une parabole unique, confiée au prologue, et qu'il faut entendre ensuite tout au long du récit, comme un accompagnement continu. Le prologue expose donc assez longuement le motif du mystérieux oiseau Sîmorgh : chaque huppe (chaque âme) qui, à la saison du printemps, prend son envol vers la montagne de *Qâf*, en se dépouillant elle-même de son propre plumage, devient une *sîmorgh*. Puis il est fait allusion à un mystérieux oiseau dont l'incantation donne naissance à l'inspiration musicale et que tous les instruments de musique ne font que traduire ; sa nourriture est le feu ; il n'est ni de l'orient ni de l'occident ; c'est l'Oiseau dont l'« Archange empourpré » entretenait déjà son disciple, en lui indiquant que son nid est au sommet de la montagne de *Qâf*. On peut dire, dès lors, que tous les thèmes sont en place, n'attendant que la splendide orchestration de l'épopée mystique de 'Attâr. Ce traité de Sohrawardî, nous avons eu l'occasion d'en disserter ailleurs, et d'en coordonner les rappels dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq[71]. Nous en avons donné jadis une première traduction française, sur laquelle nous ferons les mêmes remarques que pour les autres traductions[72]. Ici-même nous ne ferons qu'en indiquer brièvement le contenu. Comme le traité en arabe intitulé *Kalimat al-tasawwof*, ce traité en persan

présente un *compendium* de tout l'enseignement mystique de Sohrawardî.

Outre le prologue, il comprend deux parties, plus un épilogue ou « Sceau » du traité. La première partie indique les *débuts* de la voie mystique ; la seconde partie en décrit les *buts*. La première partie comporte trois chapitres respectivement intitulés: 1) De la précellence de la théologie mystique sur l'ensemble des sciences et des connaissances. 2) De ce qui est manifesté aux novices. 3) De la *Sakîna*.

Le premier chapitre marque la distance entre la théologie mystique et la théologie du *Kalâm*, la scolastique rationnelle de l'Islam. — Le second chapitre n'a plus rien de théorique ; il s'attache à décrire les expériences vécues par les disciples qui sont réellement engagés dans la voie mystique, mais en sont encore au début. Les fulgurations intérieures éprouvées au fur et à mesure que croît l'entraînement spirituel, correspondent à celles qui sont décrites dans le « Livre de la Théosophie orientale » et dans les textes analysés ici précédemment (traités I à III). Mais il y a de plus ici tout un ensemble d'indices révélant l'âme passionnée de notre shaykh, âme ouverte à toutes les expériences émotives, aux bouleversements intérieurs que peuvent comporter certains instants privilégiés. L'« Épître sur l'état d'enfance » s'achevait déjà sur une fine analyse de l'expérience musicale, comme expérience libératrice de l'âme captive. Le présent chapitre comporte également un rappel des effets psychiques, voire physiologiques, de l'audition musicale sous ses formes multiples. Il ne s'agit plus simplement du *samâ'* ou concert spirituel pratiqué par les soufis. Notre auteur évoque le tumulte des jours de fête, lorsque l'air que l'on respire vibre du chant des invocations, de l'éclat des cymbales et des trompettes. Et il y a, au cours des combats, le tumulte qu'aggravent le hennissement des chevaux, le son des tambours et des instruments de musique guerrière, l'entrechoc des glaives. Et il y a, plus couramment, l'ivresse du cavalier que sa monture emporte dans un élan triomphal, tel qu'il s'imagine alors avoir quitté son habitacle corporel et être enlevé parmi les cohortes angéliques. Rares sont chez nos auteurs les allusions à un champ d'expérience aussi étendu.

Conformément à ce que nous suggère le prologue, nous pouvons dire que les formes multiples de l'audition musicale sont autant de formes « incantatoires » variant l'*incantation* de la Sîmorgh. Si même il ne le connote pas étymologiquement, le mot « incantation » comporte l'idée d'un certain chant magique. Or, la musique comprise à la façon de notre shaykh, comme à la façon de nos romantiques dont ici il nous apparaît si proche, est une « magie » sonore, une magie de l'âme que l'âme produit elle-même au moyen des sons dont elle règle les proportions en accord avec sa propre nature intime. La phrase musicale est bien une incantation opérant sur l'âme, parce qu'elle fait entendre le chant de la Sîmorgh et que ce chant est une « incantation » qui fait s'ouvrir des mondes inconnus. Il y a en effet une condition que pose le Shaykh al-Ishrâq. Ces moments d'exaltation peuvent, même à celui qui n'a pas encore pratiqué l'ascèse de l'âme, dévoiler les prémices de l'expérience mystique, mais il faut qu'à ce moment-là, il ait présente à l'esprit, sous une forme ou une autre, une vision intérieure des magnificences du monde spirituel. Tout se passe comme si l'élément visionnaire, en orientant les puissances émotives, stabilisait et équilibrait l'éveil de l'âme, en la préservant de s'égarer. Aussi bien, nous savons déjà que l'audition musicale des sons extérieurs doit conduire l'âme à percevoir les sons suprasensibles d'un autre monde qui ne sont plus l'affaire de l'oreille physique, — précisément la pure incantation intérieure de la Sîmorgh. « Mais là-même, déclare notre shaykh, sont enfermés des secrets dont il n'est donné à personne, dans l'existence courante, d'atteindre les profondeurs ».

Et voici qu'à la façon d'une symphonie où l'*adagio* succède à un déchaînement d'orchestre, le tumulte du chapitre II se résout dans le thème du chapitre III : la *Sakîna*, quiétude de l'âme, douceur, repos confiant (philologiquement, le terme arabe *sakîna* correspond à l'hébreu *shekhîna*, désignant la Présence divine rendue sensible, ou plutôt *imaginalement* perceptible, par quelque signe extérieur). Les fulgurations précédentes se stabilisent et s'apaisent. Leur succède un état de quiétude parfaite. Il arrive alors au mystique de pénétrer les pensées secrètes des hommes, de percevoir une suave musique venant du paradis, les interpellations d'êtres invisibles, de

voir d'immenses et douces lumières. «S'il y a des gens, écrit l'auteur, pour mettre en doute la vérité de ces choses, quelle ne serait pas leur nostalgie, si déjà rien d'autre qu'une simple trace leur en était manifestée ».

Mais tout cela ne concerne encore que les novices et les moyennement avancés sur la voie mystique. La seconde partie du traité va en décrire les buts et les fins. Comme la première elle comprend trois chapitres. Le premier traite de l'état mystique d'annihilation *(fanâ)*, plus exactement dit peut-être : absorption, résorption (cf. ci-dessus l'exemple de la lumière de la lampe que la lumière du soleil rend invisible). Quand le mystique ne peut plus considérer son moi propre, c'est l'état de résorption majeure *(fanâ-ye akbar)*, et quand ayant oublié sa propre ipséité le mystique en vient à oublier même son oubli, c'est l'état de résorption dans la résorption *(fanâ dar fanâ)*. A cette gradation se rattachent les degrés du *tâwhîd*. Les limiter à deux, comme le font certains, apparaît un peu simpliste à notre shaykh. Il préfère distinguer cinq degrés : « Il n'y a de Dieu que Dieu », c'est la profession de foi unitaire du commun des hommes. Dire : « Il n'y a de lui que Lui », marque une station spirituelle plus élevée. Un troisième groupe professe : «Il n'y a de toi que Toi». Ce *tawhîd* à la seconde personne est supérieur à celui qui est professé à la troisième personne, mais il implique encore une certaine dualité. D'où, un quatrième groupe professe : « Il n'y a de moi que Moi ». Mais pour les plus avancés, voici que s'effacent les traces de moi, de toi, de lui, et ils immergent ces trois moments dans l'océan de la résorption en l'Essence éternelle de l'Unique.

Le chapitre II pose comme leitmotiv : plus la connaissance mystique est avancée, plus grande est la perfection de l'homme. Inversement, l'ignorance est le mal radical. — Enfin le chapitre III répond à la question : comment peut-il y avoir un plaisir quelconque dans un amour de l'homme pour Dieu ? La question est d'une exceptionnelle gravité. Dès les premières lignes, Sohrawardî rappelle qu'elle met une séparation entre les soufis et les théologiens rationnels du *Kalâm*. La question est celle-ci : est-il légitime, et en quel sens, d'employer des mots tels que amour et désir, quand il s'agit des rapports de l'homme avec Dieu ? C'est la ques-

tion même que pose Rûzbehân en tête de son admirable livre : « Le Jasmin des fidèles d'amour », tout entier consacré à cette question[78]. L'auteur du «Vade-mecum» se montre ici le frère spirituel de son contemporain Rûzbehân, et les citations par lesquelles l'un et l'autre se réfèrent occasionnellement à Hallâj, se comprennent d'elles-mêmes. L'un et l'autre ont entendu dans la mystique d'amour la même « incantation de la Sîmorgh ».

Avec cette épître s'achève la seconde partie du présent recueil. Mais le cycle des récits n'est pas encore tout à fait clos. On trouvera plus loin (traité XIV), comme nous l'avons annoncé, l'analyse d'un dernier récit mystique qui, étant exceptionnellement rédigé en arabe, ne pouvait prendre place dans le corpus des œuvres en persan ; mais, étant un récit mystique, il ne pouvait pas non plus en être tenu à l'écart.

XII

LE JARDIN DE L'HOMME INTÉRIEUR

(Bostân al-qolûb)

Traduit littéralement, le titre de cet ouvrage (Ritter n° 5) serait « Le jardin des cœurs » ; mais c'est encore un des cas où le littéralisme peut ne pas être en parfaite consonance avec le texte. On ne peut empêcher que cette traduction soit affectée d'une mièvrerie qui ne correspond nullement aux intentions de l'auteur. Le mot « cœur » (persan *del*, arabe *qalb*) prend, chez les mystiques, un sens que connote au mieux une expression traditionnelle en spiritualité occidentale, à savoir « l'homme intérieur ». Le *sâhib-del* est un homme de vie intérieure, et c'est la vie de cet homme intérieur, son « jardin »[74], que décrit parfaitement la seconde partie du présent traité.

Certains doutes avaient été émis concernant l'attribution de ce traité au Shaykh al-Ishrâq; c'est pourquoi l'éditeur l'a classé ici à part avec le traité XIII, pour former la troisième partie du corpus. En fait M. Nasr et moi-même ne croyons pas que ces doutes résistent à une lecture attentive de l'opuscule. Que Hakîm Sanâ'î (ob. circa 526/1131) y soit cité, ne crée aucune difficulté chronologique majeure (Sohrawardî étant né à Sohraward en 1155). Mais il y a plus. La construction de l'ouvrage correspond parfaitement à celle des traités analysés ici précédemment (I à III). La seconde partie, qui traite du monde de l'Esprit, et partant expose la doctrine spirituelle de notre shaykh, est entièrement axée sur la connaissance et conscience de soi, c'est-à-dire sur la vie de « l'homme intérieur ». Elle se développe en parfaite symétrie avec la partie correspondante du « Livre des Elucidations » *(Talwîhât)*

comme avec l'ensemble des traités sohrawardiens. Certains traits d'indépendance de caractère (2e partie, chap. VIII) semblent bien porter l'empreinte de notre shaykh. De son côté, M. Nasr relève le choix, particulièrement indicatif, des citations qorâniques. Bref, un faisceau de convergences produit ici une évidence interne, confirmant l'inscription par Shahrazôrî de ce traité dans le catalogue des œuvres du Shaykh al-Ishrâq ; à elle seule déjà, l'autorité de Shahrazôrî serait déterminante.

En revanche, si la doctrine mystique de l'homme intérieur, fondée sur la conscience du sujet se connaissant soi-même, est tout à fait dans l'axe de la pensée sohrawardienne, et si les citations d'al-Hallâj font apparaître une connexion déjà connue par ailleurs, ce traité, de même que le suivant (traité XIII), ne porte pas explicitement la marque caractéristique de la théosophie *ishrâqî*, à savoir la référence aux sages de l'ancien Iran, telle que nous la trouvons, à maintes reprises, dans la grande tétralogie, dans les trois premiers traités du présent recueil (traités I à III) et dans plusieurs récits d'initiation (traités VI, X, XI) On pourrait donc supposer que le présent traité fut écrit avant la grande illumination qui détermina le projet du « Livre de la Théosophie orientale », et par voie de conséquence tous les traités qui s'y réfèrent ou s'en inspirent.

Dès le début, l'auteur nous apprend qu'il écrivit ce livre à l'intention de quelques amis d'Ispahan (relevons que les manuscrits portent ici l'ancienne forme authentiquement iranienne du nom de cette ville, *Spâhân*, et non pas l'orthographe arabisée dont l'usage est courant de nos jours, *Esfahân*). Or, nous savons par ses biographes que Sohrawardî s'était rendu à Ispahan, après ses premières études à Marâghah, en Azerbaïdjan. Les liens d'amitié noués avec les dédicataires du livre doivent avoir là leur origine. Nous savons en outre qu'à Ispahan Sohrawardî avait spécialement étudié les *Basâ'ir*, ouvrage philosophique de 'Omar ibn Sahlân Sâwajî; c'est cet ouvrage dont la discussion tient une très grande place — et que notre shaykh met peu à peu en pièces — dans la partie métaphysique de la trilogie décrite ici au début[78]. En outre nous avons signalé déjà (traité IV) le nom de 'Omar ibn Sahlân comme

auteur de l'une des traductions persanes du récit avicennien de l'Oiseau.

Le « jardin de l'homme intérieur » qui nous est proposé ici, n'est pas tout à fait un jardin « à la française ». Les titres et sous-titres, disons les allées du jardin, manquent totalement de symétrie (peut-être faut-il y voir justement la marque d'une inexpérience de jeunesse, des difficultés que rencontre un auteur pour ordonner son premier livre). Dans la pensée de l'auteur il comprend deux grandes parties : la première se rapporte au monde des corps, la seconde concerne le monde des Esprits. En fait, nous nous trouvons devant la construction suivante : un prologue explique quelques termes de la logique et du vocabulaire philosophique indispensable au lecteur (pp. 333-345). Vient alors la première partie de l'ouvrage (pp. 345-363), laquelle est annoncée par le mot *fasl*, tandis que la seconde partie (pp. 363-401) est annoncée par le mot *qism*. La première partie elle-même a pour titre « Explication de ce qui concerne les choses physiques ». C'est le début du texte qui annonce qu'il y aura deux sous-sections : l'une consacrée aux Éléments et aux corps qui en sont composés, l'autre aux choses du monde éthérique (la physique céleste). Malheureusement aucun sous-titre ne préserve la symétrie, et la seconde sous-section commence (p.356) avec un sous-titre que ne précise aucune articulation (ni *fasl*, ni *qism*). Quant à la seconde partie du livre, concernant le monde des Esprits, aussi longue à elle seule que les précédentes réunies (nouveau trait caractéristique des compositions similaires du shaykh), son plan diffère totalement de la première. Nous l'indiquons en détail plus loin, au cours du résumé que nous en proposons ici comme pour les traités précédents.

Le prologue de l'ouvrage, après la dédicace aux amis de Spâhân et la justification du titre et du plan, donne un bref répertoire des notions fondamentales : *'âlam-e khalq*, monde créaturel comme monde des corps ; *'âlam-e Amr*, monde de l'Impératif divin comme monde des Esprits ; les termes généraux et les termes particuliers en logique ; les notions de nécessaire, de possible et d'impossible ; les synonymes et les homonymes ; les notions d'équivoque, d'univoque et d'analogue ; les significations de la proposition « dans » en logique ; notions de l'accident, de l'immanent,

du substrat ; de ce qui fait une substance ; de ce qui fait le *lieu* (même définition que dans les « Tablettes ») ; l'atome ; l'impossibilité de l'interpénétration des corps ; les trois causes de la chaleur.

I. La *première partie*, consacrée aux *Naturalia (tabî'îyât)* comprend, comme nous l'annoncions plus haut, deux sous-sections :

1) La première est consacrée aux Éléments. « La première chose que Dieu créa dans le monde des corps est la matière *(mâdda)* que les philosophes désignent comme *hayûlî* (le grec *hylê*), de laquelle prirent origine les quatre Natures et Éléments» (nous n'avons donc pas ici la notion d'une *materia prima* commune, comme chez Ibn 'Arabî, aux êtres spirituels et aux êtres corporels, et dont la matière de notre monde sublunaire n'est que le cas de densification limite). Vient alors la théorie du cycle des Éléments et de la disposition de leurs sphères au-dessous du ciel de la Lune. Immédiatement au-dessous de celui-ci, celle du Feu comme « sphère de l'éther », Feu pur, sans couleur. Ensuite la sphère de l'Air, également incolore, qui comprend trois couches (ici l'explication des phénomènes de la pluie, de la neige, du vent, de la tempête, du tonnerre), puis celle de l'Eau. Des quatre Éléments procèdent les trois règnes naturels ; déduction des facultés nécessaires aux végétaux, de celles qui sont nécessaires aux animaux ; comment fonctionnent les facultés de perception externe et celles de perception interne ; théorie du *sensorium (hiss moshtarik, sensus communis)* que les Grecs appellent *bintâsyâ (phantasia)* et de l'imagination *(khayâl)* comme trésor du *sensorium*. Tout cet exposé est classique et se prolonge dans la théorie du *pneuma* comme corps subtil, dont une variété correspond à chaque organe, et sans la pénétration duquel l'organe ou le membre est paralysé.

2) On atteint ainsi à la seconde sous-section de cette première partie du livre, laquelle traite en propre de la physique céleste. Démonstration que toutes les dimensions et distances sont finies ; que la chaleur est une énergie qui du centre s'élève vers les hauteurs, tandis que la froidure suit un mouvement inverse ; que la Sphère des Sphères (ciel Atlas, ciel suprême, corps de l'univers) est incorruptible, n'ayant pas été créée des quatre Eléments et formant une *quinta essentia (tabî'at khâmisa)*. Du ciel des

Fixes et des sept Sphères planétaires auxquelles correspondent respectivement les sept climats du monde terrestre, et qui ont chacune à la fois un mouvement volontaire qui leur est propre et un mouvement contraint, celui qu'elles subissent du fait du mouvement diurne, d'est en ouest, de la Sphère des Sphères. Tout dans la création a été produit soit sans intermédiaire, comme Adam et le Prophète, soit avec un intermédiaire, par exemple la connaissance des prophètes par l'in ermédiaire de l'Ange ; soit concuremment, par exemple le mouvement de la Sphère engendre le temps et les unités de mesure de la chronométrie : l'année, le mois, la semaine, le nycthémère, l'heure.

II. Avec la *seconde partie* de l'ouvrage nous pénétrons enfin dans ce qui est en propre le «jardin de l'homme intérieur». Tout ce qui précède n'était qu'une avenue conduisant au vrai propos de l'auteur. Cette section est curieusement divisée en quatre *ramz* et dix chapitres. Le mot *ramz* (pluriel *romûz*) signifie en propre allusion, insinuation. Il est couramment employé pour connoter ce que désignent nos termes de sigle, chiffre (écrit chiffré, cryptogramme), énigme, *symbole*. En ce dernier cas, ce avec quoi symbolisent les quatre *ramz* est laissé à la découverte du lecteur. On dira que le sens en est saisissable d'emblée; mais il convient que l'écho s'en propage en résonances lointaines et imprévisibles dans le «jardin de l'homme intérieur».

Le premier *ramz* est un appel à la conscience du sujet se connaissant soi-même. Comme nous l'indiquions plus haut, toute la spiritualité sohrawardienne a son point de départ dans cet éveil de la conscience, et c'est pourquoi le début de cette seconde partie est en marche parallèle avec les pages du «Livre des Élucidations» *(Talwîhât)* dans lesquelles Sohrawardî raconte comment, à une époque où le problème de la connaissance l'obsédait sans qu'il pût le résoudre, il eut la vision, en songe ou à l'état intermédiaire, en la cité de Jâbarsâ (au *mundus imaginalis*) du sage Aristote (un Aristote parfaitement platonicien). Et les premiers mots du sage Aristote avaient été: « Éveille-toi à toi-même...[76] » Ici, même rappel énergique: «Jamais tu n'es absent de toi-même. Il n'arrive jamais que tu sois sans information de ton propre acte d'être *(hastî-e khwôd)*. Même en état d'ivresse tu perds con-

science de tes membres, mais tu sais toujours que tu *es* et que tu as une ipséité (*dhât*). Médite encore: cette ipséité tienne (ton toi-même), où est-elle? comment est-elle? qu'est-elle? Tu prendras conscience que tu n'es pas dans le corps, et que ton ipséité, ton toi-même, t'est connue sans intermédiaire, par un sentiment immédiat. »

Le deuxième *ramz* et les suivants ne font qu'amplifier ce thème initial. Ta chair et ta peau changent d'année en année, de mois en mois, mais ton toi-même (litt. ta tuïté, *tû'î-e tû*) ne permute pas. Il y a besoin d'une anatomie pour connaître les organes, le cœur, le cerveau. Mais toi, tu es au-delà de tout cela. Ton toi-même n'est pas ce corps ; ton ipséité ne peut être constituée par quelque chose que tantôt tu te rappelles et que tantôt tu oublies.

Troisième *ramz*: tu te désignes toi-même par *je, moi* (persan *man*, arabe *anâ*), et tout ce qu'il y a dans le monde des corps, tu le désignes comme *cela, lui* (persan *û*, arabe *howa*). Tu t'en différencies donc, tu n'es pas une partie de « cela ». Souvent tu n'as même pas conscience de tes membres et de tes organes, et cependant tu *es* présent à toi-même.

Quatrième *ramz* : la physiologie de tes organes passe par un processus continuel d'absorption, d'assimilation et de dissolution, sinon ton corps deviendrait énorme. Mais ton ipséité (ta tuïté, ton toi-même) et ton esprit *(rûh)* ne s'altèrent ni ne permutent, ne grandissent ni ne rapetissent. Ton ipséité (ton *dhât*) est donc au-delà de ces choses. « Médite bien. Peut-être te connaîtras-tu toi-même et t'éveilleras-tu à toi-même ».

Les quatre *ramz* forment ainsi une sorte d'avenue conduisant le lecteur jusqu'au centre du jardin intérieur. Désormais le shaykh va conduire son lecteur là-même où le conduisit son entretien avec le sage Aristote, « en la cité de Jâbarsâ », en cette cité où il était possible à Aristote de conclure son enseignement en parfait platonicien et en admirateur des mystiques de l'Islam, lesquels étaient, selon lui, les « philosophes au sens vrai ». Ici de même, à partir du fait de la conscience de soi, la marche de l'exposé suit, au cours de dix chapitres, une progression continue jusqu'aux

sommets de l'enseignement mystique. Nous tâchons de donner ci-dessous une idée de ces pages très denses.

Chapitre I: La perception par l'organe de la vue sensible a besoin de la présence matérielle de l'objet. L'imagination, opérant un premier degré d'abstraction, perçoit l'objet même en son absence matérielle, sans complètement le dépouiller cependant des catégories du *où*, du *comment*, du *situs* (lieu, vêtement, couleur, mesure). L'intellect perçoit son objet en le séparant de tout cela (v. g. la forme de corporéité absolue). D'où il ne se peut que le substrat de la perception intellective puisse être divisé ou mis en pièces ; il ne se peut qu'il soit un corps ou dans un corps. C'est lui que l'on désigne comme « âme pensante » *(nafs nâtiqa)* ou par d'autres noms encore, et c'est cela ta Vraie Réalité, ton essence *(haqîqat)*.

Chapitre II. Démonstration que l'âme pensante n'est pas corporelle et ne peut être *dans* quelque chose de corporel, c'est-à-dire ni dans le corps ni dans quelque chose de corporel.

Chapitre III. Maintenant sache que tu t'es perdu et égaré toi-même ; tu ne sais plus ce que tu es. Tu te demandes : suis-je un corps ? suis-je quelque chose d'autre ? Or, tu n'es toi-même rien de ce qui fait l'objet de ton doute. Ton doute vient de ce que tu as oublié Dieu Très Haut, car il est impossible à l'homme de perdre conscience de son Dieu sans perdre conscience de soi-même. Peut-être donc que si tu te remémores ce Dieu oublié, tu te trouveras toi-même et te connaîtras toi-même. Mais se perdre soi-même en se cherchant soi-même, ressemble au cas de cet homme qui, assis sur son âne, était à la recherche de son âne. Mieux encore voici le récit d'un songe (particulièrement éloquent pour le psychothérapeute). Notre shaykh rapporte une *hikâyat*, une parabole exemplaire, sans préciser s'il la tient d'un autre, ou si la rencontre lui est bien arrivée à lui-même. Pour autant que nous sachions, il n'est jamais allé au Yémen, sinon au Yémen du *mundus imaginalis*, lequel a depuis Oways al-Qaranî une signification précise pour les philosophes et pour les mystiques. Quoi qu'il en puisse être, c'est au Yémen, à San'a même, que le récitant fit la rencontre d'un sage *(pîr)* resplendissant de lumière. Lorsque celui-ci eut vu notre voyageur, il s'arrêta pour lui faire la confidence que voici. La nuit précédente, il s'était vu en songe dans un site si

merveilleux qu'il ne peut le décrire, et là-même se tenait une personne *(shakhsî)* d'une beauté si extraordinaire qu'il en était resté dans la stupeur, n'ayant jamais vu ni entendu dire qu'il puisse exister une beauté pareille. Mais tandis qu'il la contemplait, un cri montait du fond de son être : puisse-t-elle ne pas disparaître et moi rester là inconsolable ! Pour rendre impossible cette disparition, il avait saisi les deux oreilles de cet être merveilleux et les tenait désespérément, lorsque, s'éveillant soudain, il s'aperçut qu'il avait les deux mains cramponnées à ses propres oreilles. Hélas ! disait-il, en désignant son corps et en pleurant, c'est cela le voile, le voile qui nous sépare.

Ici vient tout naturellement sous la plume de notre shaykh la citation d'un fragment célèbre d'al-Hallâj: «Un secret t'est montré qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève et c'est toi qui l'enténèbres encore...[17]». Lui font suite deux distiques de Sohrawardî lui-même, amenant le rappel d'un trait de la biographie spirituelle d'Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr, venu trouver le shaykh Abû'l-Hasan Kharraqânî, à la suite d'un songe où l'ordre lui avait été donné d'aller redemander à celui-ci le dépôt qui lui avait été confié. Et le shaykh lui avait dit en réponse: «Le dépôt qui m'a été confié pour toi, c'est que tu saches ceci: que le soufi n'est point fait du limon terrestre». Modulation qui prépare le retour des thèmes hallâjiens: «Spatialisé quant à la pulpe, lumineux quant au noyau, — éternel quant à l'essence, doué de discernement et de science, — l'homme (en mourant) rejoint par l'Esprit ceux en qui Il réside, tandis que son corps gît, en terre, pourriture[18]». Et le thème se propage dans les sonorités d'Abû Yazîd Bastâmî: «Je me suis désquamé de ma peau, alors j'ai vu qui je suis» (mon âme), — de Hakîm Sanâ'î, de l'Émir des croyants, l'Imâm 'Alî. Bref, conclut l'auteur, tout cela fait allusion à ton ipséité tienne, ton toi-même, ta vraie essence *(haqîqat)*. Plusieurs noms la désignent: Ame *(nafs)*, Logos ou Verbe *(Kalima)*, Esprit *(rûh)*, ou encore selon le vocabulaire qorânique: âme impérieuse *(ammâra)* ordonnant le mal, avant sa conversion; âme-conscience qui censure *(lawwâma)*; âme pacifiée *(motma'yanna)* qui retourne à son Seigneur.

Chapitre IV. Cette âme a elle-même deux aspects ou deux «dimensions»: l'une la rattache au monde spirituel d'où elle reçoit

les connaissances, c'est la faculté théorétique contemplative (*'ilmî o nazarî*); l'autre la rattache au monde des corps, c'est la faculté pratique (*'amalî*). C'est lorsque l'âme se rapproche du monde qui est vraiment le sien, qu'elle est appelée en termes qorâniques «âme pacifiée», «Verbe excellent». Si c'est le corps qui prédomine, elle est *ammâra, lawwâma*. C'est que chaque instant requiert un nom qui lui est propre. Ainsi en fut-il des propos tenus par les prophètes et les grands spirituels (*Awliyâ*). Le prophète Mohammad lui-même, quand il regardait à l'intérieur de lui-même et à l'intérieur des autres, pouvait dire: «Je ne suis pas l'un de vous; vous êtes quelque chose d'autre». Quand il regardait sa propre apparence extérieure et celle des autres, il pouvait dire: «Je suis un homme pareil à vous». Mais quand il voulait désigner son Esprit-saint (ce qui ailleurs s'appelle la *Haqîqat mohammadîya*), il pouvait dire: «J'étais déjà un prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile».

Chapitre V. Ce qui précède nous conduit alors au thème dominateur du livre: «Sache que la connaissance de Dieu est fondée pour chacun de nous sur la connaissance de soi-même (de son âme).» Et Sohrawardî rappelle ici la sentence qui a été méditée et commentée par tant de spirituels, de théosophes et de mystiques en Islam: «Celui qui se connaît soi-même (son âme), connaît son Seigneur». Lui fait écho le propos divin que Abû Yazîd Bastâmî rapporte en un *hadîth* inspiré: «Voyagez à partir de vous-mêmes (de vos âmes), vous Nous trouverez dès le premier pas.» Mais précisément, ne peut voyager à partir de soi-même, de son âme, que celui-là seul qui tout d'abord est arrivé à son âme, à soi-même, et se connaît soi-même. Cela veut dire que, si la connaissance de Dieu est nécessaire à tous, à l'élite et au commun des hommes, la connaissance de soi est *eo ipso* nécessaire à tous. Mais, bien entendu, aucun être, ni prophète, ni grand spirituel, ni ange, ni ciel, personne ne peut atteindre le fond (*konh*, le *Grund*) de la connaissance de Dieu. La doxol gie des prophètes, des *Awliyâ* et des Anges est celle-ci: «Gloire à toi! nous ne te connaissons pas tel qu'il faudrait te connaître». Mais il est un Ange dont la doxologie est celle-ci: «Gloire à toi, à la connaissance de qui il n'est point de voie qui puisse mener les créatures». Cela veut dire: nul ne peut le connaître tel qu'il est en soi, mais chacun le connaît en

proportion de son aptitude et du rang spirituel qu'il a pu atteindre. Mystérieuse réciprocité de la conscience que l'homme a de Dieu et de la conscience qu'il a de soi, réciprocité qui nous ouvre le sens, le *symbolon*, de la rencontre par laquelle s'ouvrent les récits mystiques. D'où, à la question: «As-tu vu ton Dieu?» cette réponse du I^er^ Imâm: «Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas (avec l'œil de la vision intérieure).» C'est cela même qu'ont tenté de dire les paradoxes des mystiques, al-Hallâj par exemple, de nouveau cité ici : « J'ai vu mon Dieu avec l'œil de mon cœur. Je lui ai dit : Qui es-tu ? Il me dit : Toi »[79]. Ainsi donc, affirme notre shaykh : « Celui qui se connaît soi-même (son âme), participe *eo ipso*, en proportion de l'aptitude de son âme, à la connaissance de Dieu ». Vient alors cet avertissement solennel : Si tu as été capable de réaliser la connaissance de toi-même dans la mesure où je te le propose dans cet opuscule, alors porte toute ton attention sur le chapitre qui va suivre. Sinon, si tu n'as pas bien compris les chapitres précédents et les *ramz* du début, ne va pas plus avant, tu ne comprendrais pas.

Chapitre VI. Qu'est-ce que le monde ? Qu'est-ce que les « dix-huit mille» mondes? Chaque genre d'entre les créatures forme un monde. Le monde, c'est le possible existant et celui-ci a deux aspects ou « dimensions » : l'un du côté de l'être, l'autre du côté du non-être. Le non-être a lui-même un double sens: d'une part, ce qui est dans l'impossibilité d'être (le grec *ouk on*) ; d'autre part, ce qui est en puissance d'être (le *mê on*). L'auteur précise qu'il n'entend nullement dire que le possible soit de l'être actuel ayant ces deux dimensions. Ce qu'il veut dire, c'est cela à quoi réfère la célèbre interrogation *A-lasto?* posée préexistentiellement aux humains : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Comment interroger des créatures qui ne sont *pas encore ?* Et si elles sont encore du pur non-être, à qui s'adresse la question ? Il faut donc que le *ne pas encore être* soit de l'*être* en un certain sens. En fait, les humains ont alors une dimension dans l'être, dans cet être dont le *pas encore* constitue précisément le mode d'être, et c'est l'être virtuel, l'être en puissance, lequel n'est pas le néant. C'est donc par la notion aristotélicienne de l'être en puissance que le Shaykh al-Ishrâq pense trouver un compromis entre l'école qui affirme la

préexistence des âmes (en général tous les penseurs shî'ites), et celle qui la rejette (cf. encore le traité suivant). La question *A-lasto?* a été un stimulant privilégié pour la pensée de nos philosophes. On ne peut qu'évoquer ici le développement très complexe dans lequel, à propos de cette question, Mollâ Sadrâ prend une position nettement platonicienne (dans son commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî).

Chapitre VII. L'être du monde est donc de l'être nécessaire, puisqu'il *est*, mais nécessaire d'une nécessité *ab alio*, et c'est pourquoi, son être n'étant pas nécessaire par soi-même, le monde a ontologiquement un commencement. Nombreuses et diverses sont les écoles qui ont pris position sur ce point. Sohrawardî les ramène essentiellement à deux.

1) Il y a l'école des *falâsifa*, c'est-à-dire en général les philosophes avicenniens. Pour eux, le premier être que Dieu créa, ce fut l'Intelligence (le *Noûs*) ; c'est aussi bien ce qu'énonce un célèbre *hadîth* du Prophète. Les trois actes de contemplation de cette Intelligence, rappelés précédemment ici à plusieurs reprises, sont symbolisés cette fois comme *trois ailes*, desquelles procèdent respectivement une autre Intelligence, un ciel et l'Ame motrice de ce ciel. Ainsi en est-il d'Intelligence en Intelligence jusqu'à la Dixième qui est l'Esprit-Saint et qui est l'Intelligence agente (celle-ci n'a plus la force d'émaner une nouvelle Intelligence unique et une Ame unique, mais sa contemplation explose, pour ainsi dire, en la multitude de nos *âmes* et en la genèse de la *matière* sublunaire. D'où le symbolisme des *deux ailes* rencontré dans le récit du « Bruissement des ailes de Gabriel ». On comprend pourquoi là-même Sohrawardî évoque le « nombre des ailes » comme symbole des secrets de la cosmogonie, dont nous disions plus haut qu'elle est ici comme une phénoménologie de la conscience angélique). Il ne convient pas que Dieu crée sans l'intermédiaire de l'Ange du premier ciel (la première Intelligence), sinon il y aurait en lui deux intentions : l'une supérieure (l'Ange), l'autre inférieure (le ciel), et cela introduirait en lui une pluralité. De même on ne peut dire qu'il soit vivant, voyant etc., dans le sens où s'il s'agit là d'attributs ayant plus d'extension que l'acte d'être du sujet auquel ils sont attribués. On ne peut penser à son égard

que des attributs négatifs et des attributs de relation. Et comme il est *ab aeterno* ce qu'il est, et que son activité n'est soumise à aucune condition de temps, puisque le temps n'est que la mesure du mouvement de la Sphère, il s'ensuit que, Dieu étant *ab aeterno*, le monde aussi est *ab aeterno*. Aussi bien la notion d'antériorité a-t-elle plusieurs applications. Parler d'un intervalle de temps, d'une antériorité chronologique entre Dieu et le monde serait absurde. En revanche il y a une rigoureuse antériorité ontologique. Il en va comme dans le cas du soleil et de son rayonnement.

2) Un deuxième groupe de penseurs que l'auteur ne désigne pas nommément, se rallie à une cosmogonie énoncée en symboles. Le point de départ est un célèbre *hadîth* (celui que l'on trouve en tête du *Kitâb al-'Aql* du *Kâfî* de Kolaynî). Dieu créa l'Intelligence et lui ordonna de se détourner de lui pour descendre dans le monde, puis de se retourner vers lui. Puis il créa un joyau ou une substance qu'il contempla avec respect, et de ce respect divin fit éclosion l'Eau primordiale : une partie en était vapeur et fumée dont furent formées les sept Sphères planétaires ; une autre partie, de l'écume dont furent formées les sept Terres. Quant à la durée du monde préadamique, elle est symbolisée par le petit oiseau picorant tous les soixante-dix mille ans un grain de sénevé appartenant à une montagne de grains aussi vaste que le monde. L'analyse des notions de substance et d'accident conduisit ces mêmes penseurs à affirmer la nécessité d'une perpétuelle récurrence de l'acte créateur, d'instant en instant. De même, leur notion des attributs divins les conduisit à des conclusions à l'opposite de celle des *falâsifa*. Si Dieu n'est pas un Vivant, il n'est qu'un cadavre, un minéral inerte. Qu'est-ce que cela a à voir avec le Dieu Très-Haut ?

Chapitre VIII. En fait, constate l'auteur, aucun groupe n'a nié l'existence du Créateur, mais chacun le comprend dans la mesure où son intellect le peut. Étrange, ils disent : Voilà ce que Dieu est. Et tout ce qu'ils ne savent pas ou tout ce à quoi ils n'ont rien compris, ils s'en vont déclarant que tout cela est faux. Cependant le peu qu'ils croient en avoir compris leur suffit pour éjecter un *takfîr* (un anathème). C'est que la plupart d'entre nous ne se comportent pas autrement que des élèves envers leurs maî-

tres, ou des enfants envers leurs pères. De même qu'un *hadîth* de notre Prophète proclame que notre religion se partagera en soixante-treize sectes dont une seule sera celle qui sauve, de même la religion de chaque prophète a été ravagée par des polémiques dont le moindre souci était d'arriver à un jugement équitable. Deux causes à cela : l'ignorance et l'ambition mondaine ou l'amour des honneurs. Dans cette page ardente transparaissent toute l'ardeur juvénile et les indignations du Shaykh al-Ishrâq, presque le pressentiment de son funeste procès à Alep. Continuant sur sa lancée, il découvre à ces deux causes une même origine : une malédiction préexistentielle. « Le réprouvé est déjà réprouvé dans le sein de sa mère » dit un *hadîth*. Et cette réprobation est irrémissible : « Celui qui fut aveugle en ce monde-ci, sera plus aveugle encore dans l'autre monde » (17 : 72). Il y a lieu cependant de distinguer une réprobation accidentelle, à savoir le cas de celui qui fut créé comme un béni dans la prééternité, mais qui a contracté ici-bas l'éthos vicieux de ce monde. Ici il faut distinguer deux groupes : pour les uns, il arrivera, au milieu ou à la fin de leur vie, qu'ils s'éveillent et renoncent à leurs mœurs mauvaises et quittent ce monde en bénis de Dieu ; d'autres tantôt s'éveillent, tantôt sommeillent, tantôt font le bien, tantôt font le mal ; ils ne sont pas tout à fait oublieux de Dieu, et de temps à autre ils sont mus par le désir de l'autre monde. C'est ce désir qui les sauvera, lorsqu'ils sortiront de ce monde-ci.

Chapitre IX. Le thème correspond à celui qui en spiritualité médiévale latine s'intitulait *De moribus divinis.* « Modelez-vous sur les mœurs divines» *(akhlâq Allâh)*; en tête de ces manières d'être divines il y a la Vie, car Dieu est le Vivant qui jamais ne meurt, le Vivant par essence, c'est-à-dire au sens vrai, tandis que les autres vivants n'ont la vie qu'au sens figuré *(majâz)* · leur vie est un emprunt. D'où, la maxime énoncée ci-dessus veut dire: «Revêtez-vous, imprégnez-vous, des modes d'être de Dieu ; de même qu'il est le Vivant qui jamais ne meurt, soyez, vous aussi, des vivants qui jamais ne mourront ». L'autre monde n'est pas le monde de l'action, mais le monde de la fruition. C'est ici qu'il faut agir. Ceux qui auront été en ce monde des morts vivants, c'est-à-dire extérieurement vivants mais intérieurement morts, ne seront dans

l'autre monde ni des vivants ni des morts: ni des vivants, puisque leur seront à jamais interdites les joies des vivants de la vie éternelle; ni des morts, puisqu'ils éprouveront la lancinante douleur de ne pouvoir vivre. Trois choses commandent en ce monde l'agir en vue de trouver la Vie : connaissance de soi, connaissance de Dieu, connaissance des obligations religieuses et morales, même si l'on ne s'en explique pas plus la vertu et le pourquoi que le malade ne s'explique la vertu du remède que lui prescrit le médecin. D'ailleurs le cercle se referme : la première de ces obligations est précisément la connaissance de soi qui implique que l'on soit attentif à l'activité des sens externes et des sens internes comme à l'ensemble des facultés qui régissent la vie ; les connaître, afin de ne pas en être le prisonnier ; les unes sont pareilles à des démons, les autres pareilles à des anges ; il faut commander à toute cette troupe. Se connaître soi-même, c'est savoir d'où l'on est venu en ce monde et où l'on va ; c'est être capable de se conjoindre de temps à autre avec sa vraie parenté, celle du monde spirituel, car cette conjonction amène un accroissement de la vie. Enfin il y a ce sur quoi ont insisté tous nos spirituels et qu'ils désignent comme la « mort à volonté » *(mordan-e ikhtiyârî)*, nullement le suicide, bien entendu, lequel ne concerne que la mort physique, c'est-à-dire la mort au sens figuré. La mort au sens vrai est la mort mystique qui impose aux activités des sens une telle ligature et un contrôle si complet que le mystique peut *à volonté* sortir de sa peau à la façon d'une tunique dont on se dévêt et que l'on revêt lorsqu'on le veut. D'où les citations de Hakîm Sanâ'î, Idrîs-Hénoch, finalement de l'auteur lui-même : « Avant que tu ne meures de la mort physique, éprouve que tu portes en toi le paradis éternel. . . » Vie et connaissance sont les modes d'être par excellence *inter mores divinas*. Certes, les plus hautes connaissances atteintes par l'homme ne sont encore que des connaissances au sens figuré (*majâz*), car c'est à peine une goutte d'eau par rapport à l'océan. Mais il arrive que soit donnée à l'homme la connaissance de certains secrets, ce que suggère le verset qorânique énonçant d'un seul souffle : « N'en connaissent le *ta'wîl* que Dieu et les enracinés dans la connaissance » (3 : 7). C'est l'état mystique où le Sujet divin investit le sujet humain qui devient

alors son organe ; ce que signifie cet aveu du Prophète : « C'est par moi qu'Il entend, c'est par moi qu'Il voit, c'est par moi qu'Il parle ».

Chapitre X. Donne tout un ensemble de conseils concernant les pratiques de la vie spirituelle. Dieu ne mange ni ne dort. Plus le mystique pratique le jeûne et la veille, plus il grandit en connaissance et en ardent désir; plus il ressemble aux Anges, au point de devenir lui-même l'un d'eux, comme le dit encore Hakîm Sanâ'î. Après le jeûne, la méditation et le *dhikr.* L'effet de la pratique du *dhikr* est si bien reconnu depuis toujours que, lorsque les Mekkois demandaient: « Comment vient donc l'Ange Gabriel ? Comment apporte-t-il le Qorân », le verset révélé en réponse déclara: « Interrogez les pratiquants du *dhikr,* si vous ne savez pas » (21:7). Nombreux d'ailleurs sont les versets qorâniques relatifs au *dhikr.* Sa nécessité est donc évidente. Il y en a plusieurs espèces, mais notre shaykh en retient essentiellement deux : celui qui consiste à répéter le nom « Allâh », et celui qui consiste à répéter *howa* (Lui). Il y a le *dhikr* de la langue et il y a le *dhikr* de l'âme. Celui-ci une fois atteint, on oublie le premier. De même qu'il faut un shaykh pour investir de la *khirqa* (manteau de soufi), de même il faut un shaykh pour initier au *dhikr,* car c'est au shaykh de reconnaître la forme de *dhikr* qui convient au disciple. Suivent alors des recommandations semblables à celles que l'on trouve à la fin du « Livre de la Théosophie orientale » : retraite de quarante jours, qu'on recommencera au besoin; les songes qu'il appartient au shaykh d'interpréter etc. Dans un ordre plus général : ne jamais dire strictement que la vérité, sinon les visions et les songes deviendraient mensongers. Se comporter envers tous avec douceur et humilité ; regarder les autres comme des enfants et des frères ; avoir sur soi un parfum agréable ; arriver à pratiquer la veillée nocturne en s'y prenant de différentes façons ; ne parler avec personne des expériences faites au cours de la retraite, sinon avec le shaykh et des hommes de droiture...

Nous avons insisté quelque peu sur le contenu de ce livre, tant il nous semble typique du mode de composition du Shaykh al-Ishrâq ; ce qu'il réussit à faire tenir dans un traité, même d'étendue limitée, fait de celui-ci un microcosme.

XIII

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

(Yazdân-shanâkht)

Ce traité qui se signale par la forme authentiquement persane de son titre (*Yazdân-shanâkht*, équivalent de l'arabe *ma'rifat Allâh*) est expressément attribué par Shahrazôrî au Shaykh al-Ishrâq. Aussi bien la teneur du livre, les recoupements avec maints passages de ses autres traités, viennent-ils en confirmation. Une hésitation pourrait provenir du fait que le colophon de l'un des manuscrits attribue l'ouvrage à 'Ayn al-Qozât Hamadânî. Or, ce que nous savons de la personne et de l'œuvre de ce grand mystique, élève d'Ahmad Ghazâlî (le frère du théologien Abû Hâmid), ne s'accorde pas très bien avec le contenu et le style de notre *Yazdân-shanâkht*. Celui-ci est, certes, l'œuvre d'un mystique, mais d'un mystique qui a reçu une solide formation philosophique et qui est apte à faire face aux problèmes proprement philosophiques, ce qui est exactement, nous le savons, le cas de notre Sohrawardî. En outre, nous y trouvons, comme dans le traité précédent, des citations du poète mystique Sanâ'î (2e partie, chap. VIII, p. 437). Les dates ne font pas de difficulté dans le cas de Sohrawardî; il n'en est pas de même dans le cas de 'Ayn al-Qozât. Celui-ci est mort en 525/1131 (en martyr, lui aussi, de la cause mystique). La date de la mort de Sanâ'î n'est pas exactement connue; les données des biographes oscillent entre deux dates limites, 526/1131 et 576/1181, cette dernière étant généralement rejetée comme invraisemblablement tardive[80]. Il reste que Sanâ'î et 'Ayn al-Qozât étaient contemporains. Que Sanâ'î soit mort à peu près à la même date que 'Ayn al-Qozât ou qu'il lui ait survécu un certain nombre

d'années, il subsiste le fait qu'une citation de Sanâ'î dans l'ouvrage d'un contemporain serait assez surprenante, bien que l'on en cite un exemple (cf. l'introduction persane de M. Nasr). Le prologue du livre fournit une autre donnée, à savoir le nom du prince qui en est le dédicataire: Jamâl al-Dawla wa'l-Dîn Mohammad ibn Mahmûd al-Dârî, dont l'aptitude aux choses spirituelles motiva la composition du traité. Malheureusement la personne historique de ce prince reste encore enveloppée pour nous d'obscurité.

Quoi qu'il en puisse être, l'analyse de ce traité s'imposant ici à la suite des autres, on y percevra une tonalité s'accordant avec celle des précédents. L'ouvrage est ordonné en trois grandes parties, elles-mêmes subdivisées en chapitres. Les trois grands thèmes en sont respectivement la connaissance de Dieu, la connaissance de l'âme, la prophétologie et les charismes mystiques.

I. *Première partie.* De la connaissance de Dieu, de certains de ses attributs et de ses opérations. Cette partie comprend sept chapitres.

Chapitre I : Où l'on explique pourquoi la plupart des hommes sont dans l'ignorance ou l'indifférence à l'égard du monde spirituel. On observera ici l'analyse d'un agnosticisme qui n'est pas le seul fait des « temps modernes » et l'appel, pour le surmonter, à la connaissance de soi ; ce point de départ caractérise, nous l'avons relevé, la démarche de la pensée sohrawardienne. L'âme ayant été missionnée de l'autre monde en ce monde-ci, le lien qu'elle contracta avec le corps n'est pas une attache organique, car elle ne fait pas partie des composés de ce monde corporel ; son lien consiste à gouverner le corps et à le mettre en mouvement (cf. la conception platonicienne du pilote sur son navire). Les sens externes ne perçoivent pas autre chose que les surfaces et les accidents extérieurs. Néanmoins, l'homme estime que les êtres universels (les intelligibles) sont les mêmes que ceux qu'il perçoit par ses sens, et que telle est la totalité de l'univers, Cieux et Terre, avec ce qu'ils renferment. Il ne s'avise pas que, si les astres étaient dépourvus de la lumière grâce à laquelle il les perçoit, aucun humain ne les percevrait jamais. Il estime qu'il perçoit les cieux (les Sphères) et leurs couleurs, alors que les Sphères célestes ne tombent pas sous les facultés de perception sensible et

n'ont pas de couleur. Si tel est initialement l'état de l'homme, comment connaîtrait-il son *ma'âd* (son « retour », sa fin dernière), le monde des intelligibles, des pures substances spirituelles angéliques ? Les hommes n'ont même pas la connaissance d'eux-mêmes, de leur ipséité, de leur âme. Il faut qu'une assistance divine seconde leur effort, en des moments privilégiés, pour qu'ils atteignent à la connaissance du *Malakût*.

Chapitre II. Cette incapacité initiale de l'âme à la perception des intelligibles appelle une analyse des modes de perception. Il y en a quatre : la perception sensible, la perception imaginative, la perception estimative, la perception intellective. Les trois premiers modes de perception sont inséparables des corps (c'est à Mollâ Sadrâ que l'on devra la démonstration que l'Imagination active est une pure faculté spirituelle). Sans la puissance intellective qui tient son origine du monde spirituel, l'homme ne peut connaître ni l'existence divine, ni l'Unité divine, ni les attributs divins. D'où, le *hadîth qodsî* dans lequel le Prophète rapporte ce propos divin transmis par l'Ange Gabriel: «Ni ma terre ni mon ciel ne peuvent me contenir, mais peut me contenir le *cœur* de mon serviteur croyant.» C'est en effet cette faculté intellective qui est désignée par plusieurs versets qorâniques comme le *cœur*. C'est l'« âme pensante », le cœur au sens vrai (*qalb haqîqî*), non pas l'organe de chair logé à gauche de la poitrine. Ce cœur (donc l'« homme intérieur » du traité XII qui précède) n'est pas *dans* le corps ; mais il a un regard vers le corps et un regard vers le monde du *Malakût*. On l'appelle encore *rûh* (esprit), en persan *ravân*, ce que les philosophes disent en arabe *nafs*, l'âme.

Chapitre III. De la connaissance du monde de l'Intelligence et des intelligibles, monde immense que l'on ne peut mesurer comme on mesure les corps. Ce n'est pas le monde des concepts abstraits de la logique (l'essence intelligible intègre inconditionnellement, comme universelle, l'universalité de ses déterminations, tandis que le concept général de la logique est soumis à une condition négative : être dépouillé de toute détermination en empêchant l'attribution *in concreto*. L'universel ontologique est une essence intégralement réalisée, et ayant sa singularité propre ; le concept général de la logique est une abstraction). Il s'agit ici

du monde métaphysique des entités spirituelles ayant leur singularité propre : monde des « Anges proches du Principe », des Chérubins, des supports du Trône, des esprits des prophètes, des théosophes (*hokamâ'*), des grands spirituels *(awliyâ)*. Lors donc que notre auteur déclare que seule la perception intellective les peut connaître, il faut que cette perception soit ordonnée à un singulier métaphysique concret (ce qui appellera plus tard une doctrine de l'Imagination métaphysique). Aussi bien ces entités métaphysiques sont-elles de deux catégories : celles qui sont entièrement séparées de la matière et celles qui ont un certain lien avec celle-ci (les *Animae caelestes*). Pour accéder à ce monde il faut une éducation philosophique complète (c'est l'enseignement caractéristique de Sohrawardî), une réforme personnelle des mœurs, de sorte que chaque jour de la vie on puisse constater en soi-même une croissance en connaissance et en pratique. Un certain nombre de versets qorâniques trouvent ici leur place, et leur choix est significatif.

Chapitre IV. Sur les «dimensions» d'intelligibilité de l'être (déjà analysées dans les traités précédents), à savoir le nécessaire *ab alio*, le nécessaire par soi-même, l'impossible qui est le Non-être nécessaire à l'opposite de l'Être Nécessaire.

Chapitre V. Démonstration de l'existence divine et de l'Unité divine; où l'on montre qu'il faut dénier au Créateur toute nature d'une substance, d'un corps, d'un accident. L'exposé est conduit ici à la manière scolastique classique, suivant une marche syllogistique rigoureuse.

Chapitre VI. De quelques attributs de l'Être Nécessaire, essentiellement ici la volonté et la sagesse: «Nous disons que le Créateur est voulant (*morîd*) parce qu'il est agissant (*fâ'il*), et agissant parce que la totalité des êtres émane de son agir. Or tout agissant agit soit par nature, soit par volonté. Celui qui agit par nécessité de nature, n'a pas la connaissance ; celui qui agit par volonté, agit avec connaissance. Tous les êtres émanent de lui par sa connaissance, et lui-même agrée cette émanation de tous les êtres procédant de lui... » Dieu est sage, parce que la sagesse est de deux sortes : contemplative, qui est la représentation des essences des êtres ; pratique, qui est l'ordre de l'action procédant de l'essence de

l'agent. Sa connaissance étant la plus noble et la plus parfaite de toutes, son agir est le plus ordonné et le plus parfait de tous.

Chapitre VII. De la connaissance des actes ou opérations de l'Être Nécessaire. Dans l'ensemble des êtres, trois cas se présentent : *a*) il y a l'être qui agit sur un autre et ne subit ni ne reçoit rien d'un autre ; *b*) il y a l'être qui subit l'action d'un autre, et qui n'agit pas lui-même sur un autre ; *c*) il y a l'être qui à la fois agit et subit. L'on a ainsi respectivement : *a*) le cas de l'Intelligence, *b*) le cas du corps, *c*) le cas de l'Ame, ou dans l'ordre de leur dignité ontologique : l'Intelligence, l'Ame, le corps (on se rappellera ici que cette triade correspond, dans l'angélologie avicenienne, aux trois actes de contemplation de la première Intelligence, symbolisés par les « trois ailes » dans le traité précédent). Le corps reçoit sa perfection de l'âme, et les plus nobles des corps sont les corps célestes. Les sens attestent l'existence des corps; les mouvements des corps attestent l'existence de l'âme ; les âmes attestent l'existence des Intelligences. « Dieu Très-Haut est le principe de tous les êtres ; la première Intelligence est le principe des Ames, et la première Ame est le principe des corps. La première Intelligence est la plus noble des Intelligences ; la première Ame est la plus noble des Ames ; la première Sphère céleste qui, dans le langage religieux, s'appelle le « Trône » (*'arsh*) est la plus noble des Sphères. Et tous les êtres procèdent de la surabondance et de la connaissance du Créateur. Tous sont son agir... »

II. *Deuxième partie* : De la connaissance de l'âme humaine, de la modalité de son état après la séparation du corps, de ce en quoi consistent béatitude et réprobation finales. C'est l'esquisse d'un traité complet *De Anima*, s'amplifiant en une anthropologie philosophique et une anthropogonie.

Chapitre I. De la situation de l'existence de l'homme en ce monde. Lorsque l'état de notre monde en devenir présenta l'aptitude à recevoir les formes émanant du « Donateur des formes » (l'Intelligence agente), l'émanation suivit un ordre allant du plus faible au plus parfait : formes des minéraux, des végétaux, des animaux, finalement la Forme humaine. De même que la première Intelligence est le plus noble des êtres de l'autre monde, de même

est l'âme humaine parmi les êtres du monde des Éléments, parce qu'en elle réside l'« intellect acquis » *('aql mostafâd)*, et c'est par cette dernière venue (dernière pensée du Donateur des Formes) que se noue le lien entre le terme final de ce monde-ci et le terme initial de l'autre monde. C'est que ce monde-ci est en correspondance, *symbolise avec* l'autre monde (*mowâzî, momâthil, moshâbih*) ; sans cette correspondance, jamais aucun homme ne connaîtrait Dieu ni les Anges. Tout ce qui est dans l'autre monde a son *symbolon* (*mithl, shabîh*, cf. supra traité IV) en ce monde-ci. Le plus parfait de ces symboles est l'homme, et pour cette raison on l'appelle « microcosme » *('âlam-e kutchak)*. D'où le verset qorânique 43 : 51.

Chapitre II. De la modalité du lien entre l'âme humaine pensante et le corps humain. Lorsqu'une complexion plus subtile que les autres fut apte à la recevoir du monde spirituel, l'âme humaine pensante émana des *Animae caelestes*, la vertu propre d'un astre étant mise en connexion avec elle. L'auteur se heurte ici au problème de la préexistence de l'âme, dont nous avons vu que tantôt (exotériquement) il la rejetait, et tantôt (ésoteriquement) il la professait explicitement. Ici, comme dans le traité précédent, la notion d'être en puissance fournit un compromis. L'âme était en puissance et devint en acte avec le corps. On ne peut pas dire qu'elle était absolument non-existante, car du non-être absolu ne peut émerger aucun être. L'être en puissance n'est pas du non-être absolu ; c'est de l'*être*, mais qui n'est pas encore *esse in actu*. Cet être qui *est* sans être encore en acte, définit ainsi le mode de préexistence de l'âme. L'auteur y insiste ici, car la question est d'importance.

Chapitre III. Sur les facultés de l âme humaine pensante. Essentiellement faculté théorétique et faculté pratique, désignées toutes deux ici en termes techniques purement persans *(dar-yâbendeh* et *kâr-kunendeh)*. Si l'on désigne encore la seconde comme « intellect pratique », ce n'est pas qu'elle intellige, mais c'est parce qu'elle est mise en mouvement par l'intellect qui intellige (théorétique). De même, l'on parle des deux faces de l'âme : l'une vers le monde supérieur, l'autre vers le monde inférieur dans lequel elle a à gouverner un corps. Par la première elle est à la res-

semblance des *Animae caelestes* et il lui faut un organe approprié à ce monde supérieur, et c'est la faculté contemplative (*nazarî*, théorétique) ; ayant à gouverner un corps, elle a besoin d'un organe pour parvenir à la perfection, et c'est la faculté pratique (*'amalî*). L'ensemble des deux constitue la faculté intellective (*qowwat-e 'aqlî*), et l'auteur réfère à ce qu'il en a dit précédemment (I^re^ partie, chap. II : le *cœur*, l'homme intérieur).

Chapitre IV. Où l'on apporte la preuve que l'âme humaine pensante est une substance spirituelle. Les formes intelligibles n'étant pas divisibles, elles ne peuvent immaner à un substrat corporel qui peut être divisé en parties. Seule l'âme pensante peut en être le réceptacle, et comme telle il faut qu'elle soit une substance spirituelle et indivisible. En outre, les formes intelligibles actualisées dans l'âme, sont séparées (dépouillées, *mojarrad*, latin *spoliatae*) de toute mesure quantitative et des catégories *ubi*, *situs*, *quale*. Il faut que ce dépouillement tienne soit à la chose dont l'intelligible a été séparé — mais cette chose est précisément l'objet sensible soumis à ces catégories — soit au substrat auquel immanent les intelligibles et qui *eo ipso* « dématérialise », dépouille cette chose de ses concomitants (*lawâhiq*), de sorte qu'elle en perçoit vraiment l'essence telle qu'elle est. D'où, le substrat des intelligibles n'est ni un corps ni un accident dans un corps, mais une substance spirituelle envers laquelle le corps est dans le même rapport qu'un serviteur envers la personne dont il assure le service.

Chapitre V. Où l'on explique l'origine de la différence entre les âmes qui émanent toutes des Principes supérieurs. L'auteur, comme en témoignent les dernières lignes du chapitre, a conscience d'être seul à dire certaines choses sur ce point et à esquisser ce que l'on peut appeler une « caractérologie astrale ». Une fois reconnues les différences qui diversifient les âmes, il faut savoir que les âmes fortes et nobles, bonnes et sages, miséricordieuses et libres, sont les causés des Ames des astres les plus élevés, les plus grands et les plus lumineux parmi les corps célestes, tandis que les âmes faibles et viles, méchantes et ignorantes, impitoyables et serviles, sont les causés des Ames des corps inférieurs et des plus petites d'entre les réalités sidérales. Une âme, par exemple,

qui émane de l'Ame du soleil est incomparable avec une âme qui émane de l'Ame de la Lune, le causé étant toujours proportionné à sa cause. Bien que les Principes supérieurs, sources de l'émanation, soient à égalité dans leur état de perfection respective, ils diffèrent cependant quant aux situations qui dérivent de leur influx et qui entrent en composition entre elles. Une âme forte peut être en même temps méchante et impitoyable; une âme faible peut être bonne et miséricordieuse. Pourtant certaines compositions sont exclues, par exemple le noble et le méchant, le noble et le faible, le fort et l'ignorant. Il est des qualités foncières *(tabî'î)* établies à demeure dans l'âme humaine, par exemple la force, la noblesse, la sagesse, ou leurs opposites. D'autres, telles que bonté, miséricorde, liberté, ou leurs opposites, sont une acquisition de l'âme humaine Une âme bonne peut devenir mauvaise et inversement ; une âme miséricordieuse devenir impitoyable, une âme libre devenir servile et inversement. Toute âme en qui sont réunies les six précellences énumérées ci-dessus (force et noblesse, bonté et sagesse, miséricorde et liberté) est une âme de prophète. Ces précellences peuvent varier en degré, et leurs opposites peuvent atteindre au niveau de la bête sauvage. «Ce que nous venons de mentionner concernant les états de l'âme humaine, ne se trouve, avec un tel commentaire et une telle explication, dans aucun livre d'entre les livres des philosophes accomplis *(Mohaqqiqân-e hokamâ')*... C'est un secret d'entre les secrets de la science de la Nature *('ilm-e tabî'î)* sur lequel ils n'ont pas levé le voile ».

L'extrême intérêt de ce texte dense et trop bref, outre qu'il nous notifie l'échelle des valeurs professées par la philosophie prophétique, est de nous faire entrevoir la conception d'une astrologie tout autre que celle à laquelle ont été faites les objections classiques et toujours répétées, en Islam même, par ses adversaires. Il s'agit ici du rapport de l'âme humaine avec l'*Anima caelestis* dont elle émane, et parce que l'âme humaine en émane, l'*Anima caelestis* est véritablement déjà ici ce qui chez Paracelse s'appellera *astrum in homine* (l'astre à l'intérieur de l'homme). C'est ce rapport de filiation qui définit un destin dès lors essentiellement mobile. Il y a un rapport entre ce qui est objet d'amour pour l'*Anima caelestis* et ce qui est objet d'amour pour l'âme humaine

qui en émane, et partant entre le mouvement que l'*Anima caelestis* communique à son Ciel et le mouvement de l'âme humaine que manifestent ses actes et ses œuvres. L'astre visible n'est que le *symbolon* de l'astre invisible, c'est-à-dire de l'*Anima caelestis* qui appartient au *Malakût* et de laquelle tout dépend originellement. Il y aurait à développer recherches et commentaires qui ne peuvent malheureusement pas trouver place ici.

Chapitre VI. Comment l'âme humaine est tributaire de l'Intelligence agente pour l'acquisition des formes intelligibles. Mise en œuvre du même principe que précédemment : les formes intelligibles actualisées dans l'âme sont des causés, et le causé est nécessairement proportionné à sa cause. Il est impossible que le corps donne origine à quelque chose qui n'est pas un corps. L'âme elle-même ne possède pas les intelligibles. Il faut que la substance qui est sa cause soit une Intelligence, et parce qu'elle fait passer l'âme de la puissance à l'acte, elle est appelée « Intelligence agente ». C'est l'Intelligence (ou ésotérique) du Ciel de la Lune; c'est l'Ange qui est le « Donateur des formes » *(Wâhib al-sowar, Dator formarum)* aux êtres de ce monde-ci, le régent du monde du devenir, qui lui-même reçoit l'Émanation divine par l'intermédiaire des autres Intelligences, lesquelles sont les Anges proches du Principe. C'est cette Intelligence qui, en dispensant à l'âme les formes intelligibles, la conduit à la perfection. Comme il a déjà été dit ailleurs : le rapport de la lumière de l'Intelligence agente avec l'âme humaine est analogue au rapport du soleil avec l'organe de la vue sensible. Ni l'Intelligence agente ni les autres Intelligences ne sont avares de leur lumière. Il est essentiel à leur être d'effuser cette lumière sur les deux mondes ; elle est prodiguée à tous les êtres du monde spirituel et du monde corporel ; il n'y a de déficience que dans l'aptitude des réceptacles à recevoir cette lumière, et cette déficience a pour causes les compositions du monde du devenir. Lorsque cette lumière au sens vrai *(nûr haqîqî)*, invisible à la vue des sens, parvient au monde corporel, elle confère à certains corps, au soleil par exemple, une telle capacité lumineuse que chacun des êtres de ce monde-ci en reçoit sa part. Que l'homme doué de vision intérieure médite cette question, il y découvrira de multiples sens cachés.

Et l'auteur cite ici le verset de la Lumière (24 : 35) en s'excusant de ne pouvoir le commenter plus longuement dans cet opuscule. — Certes, il y a de l'avicennisme dans tout cela, mais on peut y déceler en outre les prémices de la théosophie de l'*Ishrâq*.

Chapitre VII. Des fins dernières (*ma'âd*, le « retour ») des âmes humaines. Pour chaque faculté de l'âme, il y a un plaisir et une souffrance qui lui sont propres. Après la dissolution du corps, les facultés corporelles sont détruites, tandis que la faculté intellective (le « cœur ») persiste avec l'âme. Plus elle l'aura développée, plus intense sera son plaisir ; dans le cas contraire, plus pénible sera sa souffrance. Quand l'âme est occupée de quelque chose qui n'appartient pas à son essence, c'est-à-dire quand elle n'a d'attention que pour le corps, elle est retardée, détournée de l'activité qui lui est propre et ne goûte pas à l'objet suprême de l'amour. Le monde est à son égard comme un objet d'amour qui n'est jamais perçu en acte, mais seulement en puissance. Telle est en ce monde la condition de la plupart des âmes, lesquelles n'ont aucune idée du plaisir spirituel et de l'état de l'autre monde, à moins qu'il ne leur advienne une assistance divine spéciale, semblable à celle qui assiste les prophètes et les philosophes accomplis.

Chapitre VIII. Des états de l'âme postérieurement à la séparation du corps. L'âme humaine est à l'exemple d'une matière qui serait dépouillée de la forme, et qui a un double lien : d'un côté avec le corps, de l'autre avec le monde qui est proprement le sien. Elle peut être parfaite ou déficiente. Sa perfection est ou bien contemplative ou bien pratique. La première consiste à porter en elle l'empreinte de tous les êtres spirituels et corporels, à commencer par la connaissance du Créateur, puis celle des substances spirituelles premières qui sont les Anges proches du Principe, c'est-à-dire les Intelligences, puis celle des substances spirituelles secondes qui sont aussi des Anges (*ferêshtegân*), c'est-à-dire les Ames ou *Animae caelestes*, ensuite celle des substances corporelles, jusqu'à ce qu'elle porte en elle-même, avec une certitude apodictique, la représentation de tous les êtres, et s'unifie ainsi avec les Anges, comme le proclame un distique de Hakîm Sanâ'î. Quant à sa perfection pratique, elle consiste à se séparer si bien des attaches

corporelles qu'il ne reste en elle, au moment de la séparation du corps, aucun vestige qui puisse exercer sur elle un attrait du monde inférieur. L'auteur examine alors les cas qui peuvent se produire au moment de l'*exitus* (il y en a six, ou plus exactement trois doubles cas). Nous ne pouvons malheureusement pas suivre ici en détail le devenir posthume imparti à chaque cas. 1) Il y a le cas des âmes simples, c'est-à-dire à peine encore développées (celles des petits enfants, celles des simples d'esprit) ; elles peuvent être pures, et elles peuvent être impures. 2) Il y a le cas des âmes qui ont achevé leur maturité et qui sont des âmes pures. D'emblée elles se conjoignent aux substances spirituelles angéliques « avec lesquelles elles symbolisent » quant à la perfection qu'elles ont actualisée en elles-mêmes en ce monde. Ici vient une page d'un lyrisme contenu, se prolongeant en citations qorâniques sous chacune desquelles il y a de multiples sens cachés que seuls comprennent les « enracinés dans la connaissance (les *râsikhûn*) et les experts en théosophie *(mohaqqiqân dar hikmat)*. Mais il y a aussi le cas des âmes qui ont achevé leur maturité, mais sont des âmes impures. Leur souffrance tient alors à ce que le Principe premier et le corps ont été tous deux l'objet contradictoire de leur amour, sans que désormais elles puissent atteindre ni à l'un ni à l'autre. 3) Il y a le cas des âmes dont la croissance est restée inachevée, mais qui sont des âmes pures ; et il y a le cas des âmes à la fois inachevées et impures. Pour chaque groupe la souffrance est en proportion de l'inaccessibilité de l'objet de son désir. S'ensuivent d'impérieuses exhortations de l'auteur.

III. *Troisième partie.* Thème général : la prophétologie, les thaumaturgies, les charismes mystiques, les visions en songe ou à l'état de veille. L'auteur annonce six chapitres.

Chapitre I. Thème : l'âme sainte *(intellectus sanctus)* des prophètes et les degrés hiérarchiques de l'échelle des êtres *(ordinatio entis)*. L'« ordination de l'être » commence avec le Principe primordial, créateur du monde et des êtres qui peuplent le monde. Viennent alors, déjà nommées précédemment : 1) Les substances spirituelles premières (les Intelligences). 2) Les substances spirituelles secondes (les *Animae caelestes*). 3) Les corps célestes. 4) La *hayûlî* (matière) : il y a celle qui reçoit les formes sidérales et

il y a celle qui reçoit les formes des Éléments. 5) Les trois règnes naturels au sommet et au terme desquels il y a : 6) l'espèce humaine. Le plus parfait d'entre les hommes est celui dont l'âme devient un sujet qui intellige en acte et que l'on appelle « intellect acquis » *('aql mostafâd)*, parce que les formes intelligibles y sont actualisées avec une certitude apodictique. Tout le comportement moral de cet homme est exemplaire ; par la répétition des mêmes actes excellents, il s'unit avec les Intelligences séparées ; le cas le plus parfait, le degré suprême, est celui du prophète, lequel peut avoir l'audition et la vision des Anges (cf. la théorie du « pôle mystique », *Qotb*, à la fin du prologue du « Livre de la Théosophie orientale », avec ses résonances shî'ites).

Chapitre II. De la manière dont les âmes saintes des prophètes reçoivent les formes intelligibles, et de ce que l'on désigne comme communication divine *(wahy)*. A la limite, en raison de son étroite conjonction avec le monde de l'Intelligence et les essences angéliques, il arrive à l'âme sainte *(intellectus sanctus)* du prophète, lorsque sont actualisés en elle les intelligibles, d'avoir pour chaque problème l'intuition instantanée des moyens termes, sans le secours d'un livre ni d'un maître humain. Le prophète a le sentiment que quelqu'un projette la solution de loin dans son *cœur* (dans son « homme intérieur »). La fin du chapitre amplifie le thème du *pôle* mystique : l'existence d'un tel homme en ce monde est un bienfait rare ; il est le khalife de Dieu sur la terre. Bien que les âmes saintes des prophètes soient à égalité quant à la perfection, il y a cependant entre elles des différences quant à leurs charismes respectifs.

Chapitre III. De la modalité des thaumaturgies et des charismes mystiques. L'âme humaine reçoit de l'Intelligence agente les intelligibles, et des *Animae caelestes* elle reçoit les formes des réalités particulières. Reste à expliquer comment, lorsqu'une forme est actualisée dans l'âme, il peut arriver que de cette forme résulte un effet physique dans le corps. L'auteur cite plusieurs exemples d'effets somatiques produits par un pur mouvement ou une émotion de l'âme. De là on est conduit à admettre que d'une âme humaine ayant atteint à l'extrême perfection, comme dans le cas d'un prophète, il émane d'elle, voire à l'appel de sa prière, certains ef-

fets dans le monde physique. Le principe de l'explication procède de la doctrine connue sous le nom d'hylémorphisme, laquelle fait de chaque être un composé de matière et de forme: la matière provient de ce monde-ci, la forme provient de l'autre monde par l'intermédiaire du «Donateur des formes», en fonction de l'aptitude produite dans les réceptacles par les mouvements célestes. Dans toute la mesure où la perfection des âmes saintes des prophètes les rend homogènes aux *Animae caelestes* et les maintient en conjonction avec le monde du *Malakût*, il est concevable que se manifeste en elles une puissance dont les effets seront les mêmes que les effets produits par l'action des *Animae caelestes*, par exemple la dissociation de la forme d'une matière et l'actualisation d'une autre forme. L'auteur affirme avoir été de son temps le témoin de tels charismes et pouvoirs thaumaturgiques. Que l'homme capable de vision intérieure médite sur ce point. Certes, c'est quelque chose, dit-il, dont le physicien et l'astronome n'ont aucune information; l'un rattache tout à la nature, l'autre rapporte tout aux astres. Leur regard ne s'étend pas jusqu'à ce qui est considéré ici.

Chapitre IV. Comment se produit la connaissance des choses suprasensibles, et de ce qu'il en est des visions en songe. Dans l'être des Intelligences séparées sont en acte les formes intelligibles. Dans les *Animae caelestes* sont en acte les formes des réalités particulières et des événements à venir en ce monde, en raison de leur connexion avec la matière sur laquelle elles influent. Ce principe une fois reconnu, on rappellera que l'âme pensante humaine est le causé de l'Âme pensante céleste, et que tout causé est homogène à sa cause. Lors donc que les *Animae caelestes* portent dans leur être l'empreinte des événements passés et des événements à venir, il y a lieu d'admettre, du fait de la conjonction de l'âme terrestre avec l'*Anima caelestis* (cf. supra 2e partie, chap. V), que ces formes peuvent être actualisées parfois dans l'âme humaine. Il en va comme dans le cas de deux miroirs se faisant face. Le cas des visions en songe rentre dans ce cas général. Mais pour cela il importe que l'âme, venue comme une étrangère et une expatriée en ce monde, donne congé à ses sens externes qui l'empêchent de vaquer à son affaire propre, laquelle est d'être présente au monde spirituel en ayant en elle la représentation en acte des intelligi-

bles. Il faut en outre distinguer le cas des prophètes qui, en raison de leur perfection contemplative et de leur conjonction avec le monde spirituel, voient à l'état de veille ce que les autres ne voient qu'en songe. Quant à la divination pratiquée par les devins (les *kawâkibi*), elle ne peut jamais atteindre à une perfection comparable à celle des visions des prophètes, car s'il est vrai qu'ils reçoivent du monde de l'Ame les réalités particulières, ils ne vont pas plus haut, et ne peuvent recevoir du monde de l'Intelligence les intelligibles universels.

Chapitre V. Que l'existence du prophète est une nécessité pour ce monde. Les considérations prolongent ici celles que l'on peut lire chez les *falâsifa*, lesquelles concordent de façon frappante avec ce qu'enseignent les *hadîth* shî'ites concernant la prophétologie. L'analyse des conditions de la société humaine et des rapports humains aboutit à la conclusion que, pour la conservation de l'espèce humaine, il y a absolument besoin d'un homme qui soit à la fois un *nabî* et un *walî* (un proche de Dieu), et qui appartienne lui-même à la race des hommes, pour faire régner l'équité et abolir l'oppression et l'erreur ; cela, parce que la proximité divine lui donne la connaissance des mystères du monde suprasensible *(ghayb)* qui restent voilés au commun des hommes. Le nom de l'Homme Parfait n'est pas prononcé ici, mais c'est de lui qu'il s'agit, en tant que le type en est réalisé dans la personne du prophète qui doit tout, non pas à l'enseignement des hommes, mais à l'initiation personnelle de l'Ange que l'on appelle Gabriel et l'Esprit-Saint. La connaissance humaine ordinaire remonte des causés à la cause ; c'est pourquoi la connaissance impartie aux prophètes nous frappe de stupeur. Les meilleurs êtres de ce monde, en raison de leur connaissance et de leur ressemblance avec les Anges, ce sont les Sages (*âdamî dânâ*, un homme qui sait, le gnostique); les meilleurs des Sages, ce sont les prophètes ; les meilleurs des prophètes, ce sont les prophètes envoyés ; les meilleurs des Envoyés, ce sont les *ûlû'l-'azm*, ceux qui eurent la mission de révéler une *sharî'at*. Le meilleur de ces derniers est notre prophète, qui est le Sceau des prophètes. C'est assez pour le présent résumé, conclut notre shaykh (il restait en effet à poser, avec les shî'ites, la question : si l'existence du prophète est nécessaire au monde, que se passe-t-il,

lorsque, le Sceau des prophètes étant venu, il ne doit plus y avoir de prophète ? Que l'on réponde expressément par l'Imâm, ou allusivement par la nécessité du *Qotb*, le pôle mystique du monde, c'est assez pour fournir aux *'olamâ* d'Alep l'argument de leur procès contre le Shaykh al-Ishrâq).

Chapitre VI. Sceau du livre. L'auteur a conscience d'avoir traité dans cet opuscule de secrets tenus voilés depuis le temps des philosophes grecs, et qu'aucun des « philosophes accomplis » *(mohaqqiqân-e hokamâ)* et des « enracinés dans la connaissance » (les *râsikhûn*, dont on relèvera ici l'association avec les *hokamâ*) n'a jugé opportun de divulguer. Mais le but de ce livre est d'éveiller les âmes et de provoquer leur ardent désir. Certes, le Prophète a interdit de dévoiler les secrets divins. Les philosophes ont dit que divulguer les secrets de la condition divine *(robûbîya)* est une impiété. Le sage Aristote a dit que la sagesse divine, la *theosophia (hikmat-e ilâhî)*, ne doit pas être mise par écrit, mais transmise de l'âme à l'âme, et à condition que dans l'âme à qui on la transmet il y ait aptitude à la recevoir. Cependant l'auteur a jugé qu'en raison de l'aptitude qu'il constatait chez son dédicataire, il lui incombait de rédiger ce compendium, et de le lui adresser comme un présent spirituel. Mais il recommande expressément de ne pas communiquer ce livre à l'indigne, animé de mauvaises intentions.

Tel est à grands traits le contenu de l'ouvrage. Pas plus que le précédent il ne contient d'allusion à l'*iranisme* caractéristique du « Livre de la théosophie orientale » et des traités du présent volume dans lesquels nous en avons relevé la trace. Et pourtant il n'est pas une page qui ne puisse s'accorder, dans ce qu'elle a de traditionnel comme dans ce qu'elle a de plus personnel, avec les autres livres du Shaykh al-Ishrâq. Les thèmes examinés, leur enchaînement, sont les mêmes. Il semble que ce soit suffisant pour confirmer le témoignage de Shahrazôrî et pour attribuer à notre shaykh la paternité du livre, quitte à en situer la rédaction antérieurement à la révélation personnelle qui détermina le grand dessein de sa vie, la résurrection de la théosophie mystique des anciens Perses.

XIV

L'ÉPITRE DES HAUTES TOURS

(Risâlat al-abrâj)

Comme nous l'avons annoncé précédemment, nous avons assumé le soin de présenter ici en appendice l'un des deux récits mystiques exceptionnellement rédigés par Sohrawardî en arabe. L'autre de ces récits est celui qui est intitulé « Récit de l'exil occidental » ; nous en avons publié antérieurement, dans les *Opera metaphysica II*, le texte arabe accompagné d'une très ancienne version persane, et en avons donné ailleurs une traduction française amplement commentée[81]. Quant au présent récit, resté jusqu'ici inédit, nous avons dit pourquoi il apparaissait impossible de le laisser en dehors du corpus des récits mystiques, la différence de langue étant secondaire par rapport à ce qui fait l'objet de ces récits.

Il y a d'abord à expliquer le titre de ce traité, lequel se présente sous une double forme (Ritter n° 21). Nous trouvons la meilleure explication de l'une et de l'autre forme dans le grand commentaire que composa sur ce traité un auteur originaire du Khorassan, 'Ali ibn Majdoddîn Bastâmî, connu sous le surnom de *Mosannifak* (né en 803/1400-01, mort en 873/1468-69)[82]. L'auteur l'écrivit à Andrinople en 866 h., donc vers la fin de sa vie ; il fait précéder le commentaire proprement dit d'une longue et intéressante dissertation sur le soufisme de son temps, dans laquelle il fait état de ses propres expériences mystiques, et il donne pour titre à l'ensemble : *Hall al-romûz wa kashf al-konûz* (Solution des énigmes et découverte des trésors).

Nous relevons que l'un de nos manuscrits est de ceux qui confèrent au Shaykh al-Ishrâq la qualification de « martyr » que

lui reconnaissent ses disciples ; il y est désigné comme « l'Imâm martyr Sohrawardî ». Quant à la première forme du titre, la plus courante, elle nous est donnée dès le § 1 : *Kalimât dhawqîya wa-nikât shawqîya.* « Paroles de saveur mystique et frappes d'ardent désir ». Le commentateur insiste sur les intentions de l'auteur, en relevant que partout dans ses livres, le shaykh désigne la connaissance propre au mystique comme « lumière du cœur » *(nûr al-qalb).* Cette lumière du cœur ressortit essentiellement au goût intime, à l'expérience intérieurement savourée; c'est le sens du latin *sapere,* et si le sens de l'adjectif n'avait évolué, on aurait pu traduire étymologiquement : « Paroles *sapientiales* ». Cette « sapience » caractérise ce que Sohrawardî oppose comme *hikmat dhawqîya* (sagesse divine, théosophie proposée au goût intime qui peut seul la savourer) à la *hikmat bahthîya,* la philosophie théorique et dialectique. En bref, ces deux mots évoquent le contraste entre la théosophie illuminative, celle des « Orientaux » au sens métaphysique du mot *(hikmat al-Ishrâqîyîn)* et la philosophie des Péripatéticiens *(hikmat al-Mashshâ'yîn),* ce qui est le propos même du grand «Livre de la Théosophie orientale », lequel ne s'adresse qu'à ceux qui ont à la fois la connaissance philosophique et l'expérience spirituelle du mystique. Quant au second terme qui compose le titre, *nikât shawqîya,* le commentateur fait observer qu'il vient heureusement compléter le premier. Les « paroles » ont pour propos d'énoncer quelque chose, et le fait de l'énonciation comporte qu'il y ait une littéralité de l'énoncé, et cette littéralité en est l'aspect exotérique *(zâhir).* Mais déjà le qualificatif *dhawqîya* annonce que ces paroles comportent une signification cachée, ésotérique *(bâtin),* qui ne peut être comprise que par le goût intime, lequel est propre à l'homme de désir. Le mot *nikât* est le pluriel de *nokta.* La racine *nkt* connote le sens de frapper sur le sol, soit avec une baguette, soit avec la main ou le pied, et d'y imprimer une trace. *Nikât* ce sont les traces, les empreintes, ainsi laissées sur le sol (d'où le mot *nokta,* pluriel *nokat,* prenant le sens de propos subtil, frappant etc). Ici il s'agit des empreintes ou traces portant la frappe de l'ardent désir, et ces *frappes* indiquent le sens caché des paroles de saveur mystique proposées à la compréhension du goût intime.

Quant à l'autre titre sous lequel est également désigné notre traité, c'est *Risâlat al-abrâj*, «Épître des hautes tours». Le mot *borj* est bien connu en arabe, où il n'est que la transcription du grec *pyrgos*, tour, que l'on retrouve en occident médiéval sous la forme allemande *Burg*, château-fort (le *Burg* du Graal, par exemple); dans un traité précédent (le traité IX), nous avons rencontré l'idée du château-fort de l'âme, en persan *Shahrestân-e jân*, ce qui est littéralement le «*Burg* de l'âme», et c'est de celui-ci qu'il va être de nouveau question dans le présent traité (le mot allemand *Burg* est féminin; le mot français *bourg* n'a plus la force étymologique; dire ici le «bourg de l'âme», ce serait passer à côté de l'image). A propos de ce mot le commentateur, Mosannifak, remarque que le pluriel courant du mot *borj* est *borûj*. Sous cette forme le mot est d'un usage courant, puisqu'il désigne les *signes du zodiaque*, les douze «tours» ou «châteaux-forts» célestes. Dans le pluriel *abrâj*, le commentateur voit une forme peu usitée, un pluriel de pluriel (formé sur le pluriel *borûj*). Cependant, si Sohrawardî donne la préférence à la forme *abrâj*, il lui arrive aussi d'employer *borûj*. Il y a sans doute chez lui l'intention d'éviter toute confusion avec le sens courant du mot *borûj*, car il ne s'agit pas ici des signes du zodiaque; il s'agit des hautes tours, au nombre de dix, dont est pourvu le château-fort ou la citadelle de l'âme. L'ascension de cette citadelle sera le propos caractéristique du présent traité, non moins dense que les autres, cette ascension étant une variante du voyage de retour entrepris par l'exilé du «Récit de l'exil occidental». Aussi est-ce à ce second titre que nous donnons la préférence. «Paroles de saveur mystique et frappes d'ardent désir», cela pourrait aussi bien intituler d'autres traités de Sohrawardî. «Épître des hautes tours» marque mieux l'originalité de celui-ci, la forme sous laquelle se présente à l'auteur, dans le *mundus imaginalis*, la scénographie de l'ascension de ces tours qui constituent ensemble le *symbolon* propre au dernier récit que nous proposons ici.

Nous l'avons rigoureusement divisé en paragraphes très courts, et nous proposons d'y distinguer quatre parties: 1) La première partie (*§§* 1 à 12) est essentiellement une exhortation. 2) La seconde partie (§§ 13 à 18) propose l'exemple des grands mysti-

ques. 3) Vient ensuite (§§ 19 à 28) l'ascension des hautes tours de la citadelle. 4) Au terme de cette ascension le mystique retrouve les présences spirituelles dont la rencontre est déjà l'événement de plusieurs des récits précédents (§§ 29 à 32).

1. La première partie est une exhortation s'adressant aux *Ikhwân al-tajrîd* qui avaient demandé que soient mis par écrit les propos du présent traité. Le mot *tajrîd* (acte de séparer, d'abstraire, d'isoler) est avec le mot *tajarrod* (l'état résultant de l'acte de séparer, le grec *khôrismos*) d'un usage multiple dans les sciences philosophiques et théologiques (v.g. les Intelligences «séparées» de la matière). Ici il désigne l'acte d'ascèse intérieure par lequel le mystique se sépare, se dépouille, s'esseule, des conditions imposées à l'existence terrestre (l'ignorance, l'aveuglement spirituel, l'ambition des honneurs etc.), et c'est ce renoncement qui crée le lien de parenté spirituelle entre l'auteur et ceux qui sont comme lui des «renonciateurs» et sont par là-même ses «frères» (c'est à eux que s'adressait également le prologue du «Récit de l'Oiseau»). L'exhortation s'adresse à des gnostiques: le gnostique est un exilé et un esseulé, il doit retourner chez lui, trouver la voie du retour vers la patrie (*watan*) au sens vrai, laquelle n'est aucune patrie de ce monde mais la patrie originelle. «Lors donc que tu as bien compris ce que signifie ta patrie, sors de la cité dont les habitants sont des oppresseurs» (4: 77). Ce même verset qorânique se fait entendre dans le prologue du «Récit de l'exil occidental» et fixe ainsi la tonalité de l'un et l'autre récit.

Ce n'est pas d'une patrie terrienne qu'il est dit : « L'amour de la patrie fait partie de la foi », mais de l'unique patrie à laquelle fait allusion cet autre verset qorânique : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur » (89 : 27). « C'est qu'en effet le retour implique l'antériorité de la présence. On ne dit pas à quelqu'un qui n'a jamais vu l'Egypte : Retourne en Egypte. Prends donc bien garde de comprendre par « patrie » Damas, Baghdad ou quelque autre cité, car ce ne sont toutes que des patries de ce monde. » Peut-on professer plus explicitement que le fait ici l'auteur, l'idée de la préexitence de l'âme? L'idée de retour ne vaut que pour un lieu où l'on fut présent antérieu-

rement. Alors, comment cette idée de « présence antérieure » s'accorde-t-elle avec le rejet de la préexistence ? Nous avons suggéré que là où il formule ce refus, le Shaykh al-Ishrâq n'exprime qu'un point de vue exotérique, et que sa vraie pensée, il l'a confiée, en termes ésotériques, à ses récits mystiques, à celui-ci, par exemple, et à d'autres, tel le « Récit de l'exil », où l'idée de la préexistence est comme ici explicitement affirmée. Ou bien faudrait-il se contenter de la solution de compromis proposée par les traités XII et XIII ? Dans ce cas il faudrait admettre que la préexistence doive s'entendre de l'être virtuel, de l'être de l'âme en puissance antérieurement à sa venue en ce monde. Mais n'y a-t-il pas une sérieuse difficulté à ne rapporter l'idée de « présence antérieure » qu'à ce mode d'être en puissance ? Comment un être simplement en puissance aurait-il la représentation d'un monde qu'ensuite il oublierait en venant en ce monde à l'état d'être en acte ? L'auteur le dit bien : « On ne dit pas à quelqu'un qui n'a jamais vu l'Égypte : retourne en Égypte ».

Les autres motifs de l'exhortation sont en parfaite consonance avec ceux des autres récits : « Bienheureux ceux qui ont pour station la condition humaine et pour lieu d'envol le libre espace de l'éternité. O notre Seigneur ! fais de nous quelqu'un qui ressemble à son père. . . » Ce « père », nous savons qui il est, tant de fois l'auteur l'a mentionné : l'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, qui polarise aussi bien les spéculations que la dévotion des *Ishrâqîyûn*. C'est cette figure que nous retrouverons encore ici, au terme de l'ascension mystique. . . « Si se dissipait le brouillard des tristesses des précipices, si s'élevait le nuage du vent mortifère des déserts, alors tu verrais ce que tu n'as pas vu. »

2. La seconde partie propose l'exemple des grands spirituels. De nouveau ici le thème de la Lune, comme symbole des vicissitudes de l'expérience mystique, déjà mis en œuvre précédemment (traités VI, VII, X). « Sache que la Lune est l'amant de la *reine* des astres (le soleil, féminin en arabe). . . Lorsque l'opposition des deux astres est proche, les rayons du soleil se réfléchissent sur le corps de la Lune. . . Alors en se contemplant soi-même, l'amant ne trouve rien en lui-même qui soit vide des lumières de

(la reine) soleil, et c'est pourquoi il s'exclame : Je suis le soleil ! Abû Yazîd Bastâmî, Hallâj et d'autres encore parmi les renonciateurs *(ashâb al-tajrîd)* furent des Lunes au ciel du *tawhîd*. Lorsque la terre de leur cœur fut illuminée par la lumière de leur Seigneur, ils révélèrent le secret à la fois manifesté et caché. . . A toi donc de résoudre le talisman humain, car les trésors du monde spirituel y sont cachés. . . Le moyen de le résoudre (ou dissoudre), c'est de te saisir du câble à deux branches avec lequel tu entraves le tigre et la hyène. » Après cela, il y a des mers et des montagnes à franchir ; le nombre des unes et des autres, chaque détail, recèlent un sens qu'explicite le commentateur, mais sur lequel nous ne pouvons nous arrêter ici. « Enfin tu parviens à une citadelle pourvue de dix hautes tours, reposant sur le sommet des montagnes. . . » Nous voici au pied du château-fort de l'âme. Le mystique va en tenter l'ascension, cette ascension dont nous savons déjà qu'elle typifie la marche vers la connaissance de soi.

3. « Dans la première tour, tu vois un personnage disert ; il explique, il est éloquent. Il détient les différentes catégories de saveur. . . Prends garde de te laisser séduire par ses délices lorsque tu le vois, ou de prêter attention à sa douceur lorsque tu le contemples, car finalement sa douceur est poison. Souvent plaisir d'une heure laisse longue tristesse en héritage ». Le pèlerin ne doit pas s'arrêter à cette tour, mais gagner la suivante, et ainsi de suite, s'élever de haute tour en haute tour jusqu'à la dixième. Nous ne pouvons suivre ici dans le détail la description allusive de chacune ; disons en bref, que chacune des cinq premières tours est le *symbolon* de l'un des cinq sens externes, tandis que chacune des cinq dernières tours est le *symbolon* de l'un des cinq sens internes. De la sixième tour, il nous est dit qu'elle est « la première des hautes tours intérieures : tu y vois une loge illuminée, resplendissant de l'éclat des rayons de lumière projetés par les cinq premières tours. » Cette sixième tour est le symbole du *sensorium* (*hiss moshtarik, sensus communis*).

Le vocabulaire est assez curieux: les tours intérieures sont désignées ici par l'adjectif *jawwânîya*, dérivé du mot *jaww* qui signifie l'atmosphère, l'espace compris entre le ciel et la terre,

tandis que les tours extérieures sont désignées par l'adjectif *barrâniya*, dérivé du mot *barr*, continent, terre ferme, par opposition à *bahr*, la mer. Pourquoi ces tours « atmosphériques » et ces tours «continentales»? Certes, les deux adjectifs ont ici une grande puissance *imageante* et facilitent la visualisation intérieure du mystique, ce qui est le but de l'auteur. Mais le commentateur Mosannifak nous en montre, en outre, la cohérence. L'espace compris entre le ciel et la terre signifie *eo ipso* ce qui est « au milieu», au « centre », et par conséquent ce qui est intérieur, intime, caché (v.g. *jaww al-bayt*, l'intérieur de la maison). D'où, les tours « atmosphériques » sont celles qui, comme l'atmosphère, sont dans l'espace intérieur compris entre le ciel et la terre; elles sont ainsi le *symbolon* des sens internes, tandis que le continent, la terre ferme, étant la limite extérieure de l'espace intérieur, les «tours continentales» sont le *symbolon* des sens externes. De la neuvième tour il est dit qu'elle est la divisée, la séparée: « Son nom varie selon que s'y réfléchissent les rayons des étoiles ou les rayons de la Lune ». Il s'agit ici de cette faculté qui tantôt est au service de l'intellect, tantôt au service des perceptions sensibles. Dans le premier cas, elle est la puissance cogitative, l'*Imaginatio vera;* dans le second cas, elle dégénère en fantaisie et ne secrète que de l'imaginaire. Le shaykh en a donné une magnifique analyse, à la fin des « Tablettes », montrant que tantôt l'Imagination active peut être «l'arbre béni» auquel les élus cueillent les hautes connaissances qui sont le « pain des Anges », tantôt au contraire peut être l'arbre maudit. C'est ce que désignent ici les rayons de la Lune (rayons de l'âme pensante) et les rayons des étoiles (rayons des perceptions sensibles).

Toute cette topographie, nous l'avons annoncé, correspond à la description du château-fort de l'âme que nous donne le chap. VI du « Vade-mecum des fidèles d'amour » (*supra* traité IX). Là-même, ce qui se présente au chevalier porté par la monture de l'ardent désir, c'est un château de trois étages, dont les deux premiers contiennent deux loges, ce qui fait un total de cinq loges symbolisant respectivement avec les cinq sens *internes*. Là aussi, le commentateur anonyme expliquait que la même faculté

pouvait avoir tantôt la nature de l'Ange, lorsqu'elle remplit la fonction de présenter l'*Idée voilée*, voilée sous le voile de l'*imaginal*, et d'en faire le récit (comme dans les propres récits de Sohrawardî), tantôt la nature du démon, lorsqu'elle dégénère en faculté de l'*imaginaire*. Après les trois étages du château, se présentaient cinq portiques peuplés de personnages dont l'activité symbolisait avec celle de chacun des sens externes. Puis le chevalier pénétrait au cœur de la forêt où il en finissait avec deux monstres, et de là s'élevait jusqu'à un haut sommet où il se trouvait en présence du même Sage resplendissant qui est évoqué à la fin du présent récit, et que le visionnaire rencontre habituellement dans ses récits aux abords de la «Source de la Vie». Cette correspondance topographique entre les deux récits nous met sur la voie d'une recherche qui ne peut malheureusement, elle non plus, être entreprise ici, mais qui rejoint la voie que précédemment déjà nous ouvrit l'analyse de la notion de *symbolon* (supra traité IV). Une simple théorie du microcosme ne suffit pas pour en sortir; il faut qu'ici l'Imagination active assume sa «fonction angélique» et présente au visionnaire le microcosme sous la forme des symboles qui lui correspondent dans le *mundus imaginalis*. Alors la méditation intérieure peut franchir les étapes et s'élever jusqu'au Sinaï mystique. Cette topographie *imaginale* remplit un rôle analogue à celui de la composition des lieux dans l'*ars memorativa*, tel que le pratiquaient les écoles médiévales. Mais ici cet art est devenu *ars interiorativa*, appuyé sur une ontologie qui dispose d'un monde où les symboles sont pris au mot, parce qu'ils y sont la contrepartie réelle de l'*autre* avec lequel ils symbolisent. On comprendra alors pourquoi l'art de l'imagination métaphysique chez Sohrawardî rejoint celui des alchimistes, dans toute la mesure où l'opération alchimique porte finalement sur le corps subtil spirituel.

4. La partie finale de l'épître est brève. « Lorsque tu as traversé ces demeures et que tu as franchi ces étapes, tu arrives au pays de la fixité et de la stabilité. Le premier être que tu vois est un shaykh de haute dignité, plus beau et plus lumineux que la pleine Lune. Bien qu'il soit compris dans l'espace de l'être non-nécessaire par soi-même, aucun lieu ne le contient. C'est

lui qui transmet la révélation et l'inspiration aux prophètes et aux *Awliyâ*. Mets à profit son entretien et celui de ses neuf frères ».

Le mystique est donc mis finalement ici — comme dans les autres récits, tantôt au dénouement, tantôt au début de la vision initiatique — en présence de celui qui est l'Ange Gabriel, l'Esprit-Saint, l'Intelligence agente, l'Ange de l'humanité, qui est pour chaque âme humaine dans un rapport analogue à celui du « père » avec son enfant. Ici, comme en d'autres de ses traités, Sohrawardî le désigne comme un *shaykh* d'une beauté incomparable. Le commentateur Mosannifak s'en avise et se demande : pourquoi un «shaykh» ? Cela n'a rien à voir avec l'âge ; plusieurs récits soulignent les traits juvéniles de l'apparition. Il y a une autre indication. C'est que l'Ange, explique Mosannifak, est un guide spirituel *(morshid)* comme le shaykh, mais il y a ici une allusion discrète au fait que le pèlerin mystique *(sâlik)* n'a pas besoin, selon les *Ishrâqîyûn*, du shaykh *morshid*, puisque le fait d'être un renonciateur, de s'être séparé de ce monde (le *tajarrod* des frères du *tajrîd*) est suffisant par soi-même. La Dixième Intelligence est elle-même leur shaykh ; l'Ange est leur *morshid*, et ils n'ont besoin d'aucun autre guide, d'aucun *morshid* humain, à la différence de ce que professent les *Mashâyekh* et les soufis. Nous trouvons ainsi, chez le commentateur, une indication subtile et d'une importance capitale concernant la spiritualité des *Ishrâqîyûn* de Sohrawardî. Elle nous permet de dire que le rôle du shaykh humain dont il a pu être parlé dans certains des traités précédents, est de préparer cette rencontre avec le shaykh intérieur, le guide qui est l'Ange ou la « Nature Parfaite » à qui Sohrawardî adressa l'un de ses plus beaux psaumes. Mais il n'est pas même indispensable pour cela. En fait, dans plusieurs récits (notamment les traités VII et VIII), nous avions pressenti que le shaykh dont il était question, était le guide personnel, le maître intérieur (le *shaykh al-ghayb, ostâd-e ghaybî*, dans l'école de Najmoddîn Kobrâ). La rencontre avec ce maître intérieur, sa manifestation à la vision du cœur, marque le point culminant de cette *queste* de la connaissance de soi, dont nous avons constaté qu'elle forme l'axe de toute la spiritualité du

Shaykh al-Ishrâq. Mosannifak nous donne ici la confirmation de tout cela.

Le maître intérieur des *Ishrâqîyûn* est donc l'Ange Gabriel, la Dixième Intelligence du plérôme. Le mystique *ishrâqî* sait qu'en la prenant pour guide, il deviendra *eo ipso* le compagnon de ses « neuf frères », c'est-à-dire des neuf autres Intelligences du plérôme (présentées dans le «Récit de l'exil» comme «aïeux» communs de la Dixième Intelligence et de l'âme qui est son « enfant »). Ainsi s'achève l'« Épître des hautes tours » : « Lors donc que tu es devenu le compagnon de ces Dix très Nobles (les dix Intelligences), que tu as modelé ton éthos sur leur éthos, que tu as été le témoin oculaire de leurs actes et que tu t'es élevé successivement de l'un à l'autre, peut-être alors verras-tu se lever sur toi l'orient des Lumières éternelles, et resplendir les vestiges de la condition divine. Alors tu seras délivré du nœud coulant de l'esclavage et du devenir. . . »

Voici l'explication des sigles des manuscrits dont nous avons disposé pour établir le texte :

A = Ashir I, 451, majmû'a de 708 h., fol. 37^b-42^b (Ritter n° 21).

S = Aya Sophia 2427. Ce ms. contient le *K. Hikmat al-Ishrâq*. Notre petit traité vient en tête, copié d'une écriture différente, sur les feuillets liminaires.

M = Aya Sophia 1772, ms. contenant le commentaire de Mosannifak (Ritter n° 22). Le sigle désigne les extraits de ce commentaire donnés en notes.

Nous avons connu trop tard le ms. 2764 (3) de la Bibl. du Parlement de Téhéran, cf. Abdol Hosseïn Haeri, *Catalogue*, IX, pp. 168-169.

*
* *

Au terme des quatorze traités réunis dans le présent volume, qu'il les lise dans le texte persan, ou qu'il en lise les résumés en français, commentant et amplifiant certains traits, le lecteur pourra déjà se faire une certaine idée de la doctrine du Shaykh

al-Ishrâq. Pour récapituler, nous pouvons dire que la doctrine se caractérise par la volonté de ne jamais isoler l'une de l'autre, ne jamais laisser progresser l'une sans l'autre, la recherche en philosophie spéculative et la recherche de l'expérience mystique, c'est-à-dire de la réalisation spirituelle personnelle. Cette volonté procède elle-même d'une doctrine pour laquelle la connaissance de soi est à l'éveil et au terme de la recherche. Pour atteindre à la connaissance de soi, nécessaire est alors la conjonction de la double recherche, car la réalisation spirituelle personnelle signifie que, par l'objet de sa recherche, le chercheur prend conscience de lui-même, c'est-à-dire de la norme intérieure qui a ordonné à cet objet sa recherche. Sans cette conjonction, ne pourrait se produire la rencontre du Soi, du Moi céleste, qui est l'événement propre aux récits visionnaires. Aussi, est-ce dans cette conjonction que s'exprime l'idée du Sage parfait, tel que le décrit le prologue du « Livre de la Théosophie orientale », et c'est cet idéal qui, de siècle en siècle, a profondément marqué la culture spirituelle de l'Iran. A ce titre, la doctrine *ishrâqî* est un des facteurs essentiels de la culture spirituelle iranienne, et constituerait le pilier iranien de toute recherche de philosophie comparée, axée, par exemple, sur le motif de la Lumière ou l'idée du Paraclet, — deux motifs qui, du Moyen Age à la Renaissance, suffiraient à constituer le pilier occidental de la comparaison.

Avec ces *Opera metaphysica III* dont l'édition vaudra à M. Nasr la reconnaissance de tout chercheur en philosophie islamique, la tâche de l'édition complète des œuvres du Shaykh al-Ishrâq n'est pourtant pas achevée. Nous espérons, dans un délai raisonnable, pouvoir publier dans la présente collection les *Opera metaphysica IV*, contenant le texte arabe des *Alwâh 'Imâdîya* (Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn), des *Hayâkil al-Nûr* (les Temples de la Lumière), de la *Kalimat al-tasawwof* et des *Wâridât* et *Taqdîsât*. Et il restera encore les *Opera physica*.

La continuation de l'entreprise à travers les années nous apparaît aussi comme une fidélité au souvenir de ceux qui ne sont plus là, mais qui, il y aura bientôt vingt-cinq ans, ménagèrent à un orientaliste, un *mostashriq* qui était un chercheur de l'*Ishrâq*, un accueil qu'il ne peut oublier. Nous pensons ici à la

Société d'Iranologie que venait de fonder à Téhéran le professeur Ibrahim Pouré-Davoud, entouré de tout un groupe de jeunes chercheurs, et à l'écho que donna à nos propres recherches l'amitié de Mohammad Mo'in[88]. Il convient de rappeler ces choses, pour que les jeunes, et les plus jeunes, qui viendront à découvrir à leur tour l'*Ishrâq*, n'ignorent pas la tâche remplie par leurs aînés dans des conditions qui n'étaient pas toujours faciles. Puisse la famille des *Ishrâqîyûn* apporter encore à l'Iran et au monde ce qui était dans le vœu de son fondateur, le Shaykh al-Ishrâq.

Téhéran
octobre 1969
Mehr-Abân 1348 h.s.

Henry CORBIN

Appendice

LA VILLE DE SOHRAWARD

Depuis longtemps nous nous étions posé la question: qu'en est-il advenu, au cours des siècles, de la ville de Sohraward, le pays natal de notre Shaykh al-Ishrâq ? (mieux vaudrait orthographier *Sohravard*, si ce n'était le souci d'harmoniser les transcriptions de la lettre *wâw*). Cette ville est liée à une phase importante de l'histoire spirituelle et culturelle de l'Iran, ne serait-ce qu'en raison des quatre personnalités nommées ci-après (voir *infra* la note 11), et dont l'une au moins fit souche jusque dans l'Inde. C'est évidemment la seule personnalité de notre Shaykh al-Ishrâq qui nous occupe ici.

On trouvera annexées au présent volume deux planches illustrant le souvenir de sa fin tragique et de son martyre: la citadelle d'Alep, en Syrie, où il fut retenu prisonnier, et sa tombe, également à Alep, où elle est encastrée dans un bâtiment officiel (planches III et IV). Ne convenait-il pas de les compléter par d'autres images illustrant sa naissance et sa jeunesse en terre d'Iran? Les planches I et II répondent à ce souci ; elles donnent une vue panoramique du paysage de ce qui est aujourd'hui Sohraward, dans le département de Zenjân, arrondissement de Qeydâr, au nord-ouest de l'Iran, à proximité de l'Azerbaïdjân.

Détail émouvant, notre Sohrawardî a mentionné au moins une fois, au cours de ses œuvres, sa ville natale. Décrivant, dans la *Physique* de son « Livre des Élucidations » (*Talwîhât*), certains phénomènes de pétrification, il précise: « ... ainsi que nous avons pu en faire l'observation dans notre pays ... et à proximité de notre ville de Sohraward » (... و على قرب مدينتنا سهرورد ... كما رأينا فى بلادنا ms. Râgib 1480, 277a; cf. les *Opera physica* en préparation. Sohraward était donc bien une *ville*, et notre shaykh en avait un souvenir précis. Peut-être serait-il possible, aujourd'hui encore, de retrouver

les traces de ses observations. Nos informations se réduisent hélas! pour le moment à quelques notices très brèves.

G. Le Strange consacra jadis une page de ses recherches à la ville de Sohraward, d'après les données des auteurs et géographes «classiques»[84]. Au IV^{e}/X^{e} siècle, Ibn Hawqal pouvait écrire que Sohraward, avec sa nombreuse population kurde, était une ville de la même importance que Shahrazôr[85]. Située au sud de Zenjân, sur la route de Hamadan, c'était une cité florissante, ceinte d'un rempart et bien fortifiée. Là-dessus passa la tempête mongole. La notice de Le Strange s'inspire ensuite principalement des informations données par Mostawfî qui écrivait au VIII^{e}/XIV^{e} siècle. «A l'ouest de Soltâniyeh se trouvaient les deux petites villes voisines l'une de l'autre, Sohraward et Sojâs, qui étaient encore de quelque importance, lorsque Mostawfî les visita au VIII^{e}/XIV^{e} siècle, bien qu'elles soient maintenant complètement tombées en ruines.» En fait, Mostawfî décrit les deux villes comme ayant été ruinées durant l'invasion mongole, si bien qu'elles ne constituaient plus de son temps que de grands villages populeux. Sojâs se trouvait à cinq lieues, à l'ouest de Soltâniyeh[86], au milieu d'une centaine de villages dont l'origine remontait aux Mongols. L'auteur mentionne encore la tombe d'Arghûn Khân dans la montagne, et la construction sur l'ordre de sa fille, Oljaytû Khâtûn, d'un *Khângâh* de derviches. Finalement, dans une note, Le Strange considère Sojâs et Sohraward comme ayant maintenant disparu de la carte. Il rappelle que Sir H. Rawlinson (dans un article publié en 1840) parlait de Sojâs comme d'un village existant encore de son temps, à 24 milles au sud-ouest de Zenjân, mais considérait Sohraward comme aujourd'hui disparue.

Tout cela fait partie de la chronique savante, mais est vicié à la base par le défaut d'enquête «sur le terrain».

Le «Dictionnaire géographique de l'Iran (publié par l'Etat-major de l'armée iranienne) nous donne une description beaucoup plus satisfaisante, quoique sommaire, de l'état actuel des choses[87]. «Sohraward est le nom de l'un des cinq cantons *(dehestân)* de l'arrondissement *(bakhsh)* de Qeydâr, dans la département (*shahrestân*) de Zenjân. Ce canton se trouve dans la partie centrale de l'arrondissement, dans la vallée, et au pied du versant sud de la montagne

de Qeydâr. Il est formé de vingt-cinq bourgades, grandes et petites. L'ensemble de la population (rappelons que l'édition citée ici est de 1328/1950) s'élève à douze mille habitants environ. Le chef-lieu du canton compte en gros une population de deux mille cinq-cents âmes. L'abondance de l'eau et la salubrité de l'air en sont réputées.» La notice donne ensuite les noms des principaux bourgs et bourgades du canton. Chacun de ces noms appellerait une recherche.

En somme, les renseignements qui nous sont fournis par cette notice qui est établie, elle, sur le terrain, correspondent en gros à l'état de choses constaté par Mostawfî. La ville de Sohraward, celle qu'avait connue Ibn Hawqal et dont Sohrawardî parle comme de sa ville natale, avait été ruinée par la tourmente mongole. Lors du passage de Mostawfî, Sohraward constituait un ensemble de villages et de bourgades diversement peuplés; c'est en gros l'état de choses que décrit la notice du «Dictionnaire géographique» cité ci-dessus, sauf que l'ensemble de villages et de bourgades est devenu administrativement un canton. Reste la question: dans l'ensemble des bourgades composant le canton, quelle est celle ou quelles sont celles qui, topographiquement, correspondent plus exactement à l'ancienne ville de Sohraward, telle que la connut Sohrawardî? Aux chercheurs d'élucider la question.

Mais il ne semble pas que Sohraward ait beaucoup sollicité jusqu'ici les recherches. Chacune de ses bourgades devrait faire l'objet d'une étude quant à son nom, son *situs*, sa topographie, ses bâtiments, sa population. On notera que Sohraward se trouve à peu près à la même latitude que Shîz, à l'ouest, la grande capitale religieuse des Sassanides, avec son Temple du feu auquel chaque souverain se rendait en pèlerinage immédiatement après son accès au trône (de Sohraward à Shîz, à l'ouest, la distance à vol d'oiseau n'est guère que de 70 milles). Sans doute y a-t-il là une indication qui n'est pas à négliger, lorsque l'on s'interroge sur le paysage — paysage extérieur et paysage mental — au centre duquel put faire éclosion le grand projet du Shaykh al-Ishrâq. A cela s'ajoute, bien entendu, avec plus de certitude encore, son séjour à Marâgha[88], où il fit ses premières études (de Zenjân à Marâgha la distance est d'environ 130 milles). Là-même, à

proximité du Lac d'Urmiyah, il était au cœur de la «géosophie» zoroastrienne, car sur ce paysage d'Azerbaïdjân, la tradition des Mages sassanides avait projeté et homologué tous les lieux saints de l'hagiographie zoroastrienne, originellement situés à l'orient du monde iranien (cf. ci-après la note 22).

Les deux planches inédites (I et II) établies spécialement (prise de vue et montage) pour le présent volume, révéleront sans doute à beaucoup, pour la première fois, l'intérêt du paysage de Sohraward et des bourgades qui composent le canton actuel de ce nom. Nous sommes heureux, M. Nasr et moi-même, de les présenter au lecteur dans ce volume commémorant spécialement le huitième centenaire de la mort du Shaykh al-Ishrâq. L'une de ces planches (planche I) présente une vue panoramique, prise de l'Est; l'autre (planche II), une vue panoramique prise du nord-ouest.

L'habitat a pu changer au cours des siècles; il reste que le site géographique est celui que contempla, pendant ses années d'adolescence, le jeune philosophe iranien qui voulut être « le résurrecteur de la théosophie des sages de l'ancienne Perse». Nous espérons que ces deux documents contribueront à provoquer les recherches en géographie humaine et géographie historique qu'appelle encore toute cette région, sans oublier le chapitre de «géographie visionnaire» que suscita ce paysage de légende. Peut-être alors l'accès matériel en deviendra-t-il plus aisé qu'il ne l'est présentement, et peut-être que d'ici quelques années les philosophes pourront se rassembler sur place pour commémorer, à Sohraward même, le souvenir de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, Shaykh al-Ishrâq.

H. C.

NOTES

Transcription. Notre imprimerie ne disposant pas de caractères munis de signes diacritiques, la transcription est ici simplifiée à l'extrême et se rapproche autant que possible de la prononciation persane. Le *hamza* et le *'ayn* sont représentés tous deux par une simple apostrophe. La voyelle *zamma* simple est toujours transcrite par la voyelle *o*; avec *scriptio plena*, par la voyelle *û*; la voyelle *â*, dans les mots de racine persane, par la voyelle *e*; avec *scriptio plena*, par la voyelle *î*.

1. La date de 587 h. est la date la plus communément admise par les biographes et les chroniqueurs. Quelques-uns cependant marquent une hésitation. Shahrazôrî semble hésiter entre fin 586 et 588 h. (O. Spies and S. Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, Stuttgart 1935, p. 100). L'auteur du *Bostân al-Jâmi'* (éd. Cl. Cahen, Bulletin d'études orientales T. VII-VIII, Damas 1938, p. 150) en place le récit sous l'année 588. En revanche, Abû'l-Fedâ confirme la date de 587 h. (*Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*. T. I, Paris 1872, p. 65).

2. Cf. notre article *Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran*, in *Acta Iranica* I. Téhéran, Bibliothèque Impériale Pahlavi, 1968, pp. 1-12.

3. Titres complets: 1) Shihâbaddîn Yahyâ Suhrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin (Bibliotheca Islamica hrsgb. v. Hellmut Ritter, Bd. 16), Istanbul 1945. Gr. in-8°, LXXXI+511 pages. — 2) *Œuvres philosophiques et mystiques* de Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî, I (*Opera metaphysica et mystica* II) (Bibliothèque Iranienne, vol. 2). Téhéran; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952. Gr. in-8°, 104+350 pages. Chacun de ces deux volumes contient des prolégomènes développés en français, auxquels nous référons respectivement comme à *Prolégomènes I* et *Prolégomènes II*.

4. Cf. les «Eléments de bibliographie» annexés à notre *Histoire de la philosophie islamique*, I. Paris, Gallimard, 1964.

5. Voir notre ouvrage à paraître (Gallimard, 1970), *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, T. I, tout le Livre II: « Sohrawardî et le monde spirituel de l'ancienne Perse».

6. Cf. *Prolégomènes I*, pp. 7 ss.

7. Pour le détail et les titres des ouvrages rentrant dans chacune des catégories, ainsi que pour les motifs de ce classement, voir *Prolégomènes I*, pp. 15 ss.

8. *Ibid.*, p. 17. On trouvera la traduction de deux de ces psaumes (psaume à l'Archange du soleil et psaume à la «Nature Parfaite») dans notre ouvrage annoncé ci-dessus (note 5), Livre II, chap. III.

9. *Ibid.* Livre II, chap. VII, et *Prolégomènes I*, pp. 43 à 62, sur la Tradition «orientale».

10. Cf. Hellmut Ritter, *Philologika IX: Die vier Suhrawardî, ihre Werke in Stambuler Handschriften* (Der Islam, XXIV. Bd., Heft 3/4, Leipzig 1937, pp. 270 ss.; pp. 270-286 pour les œuvres du Shaykh al-Ishrâq). Rappelons encore ici, ce ne sera pas inutile, qui sont les quatre Sohrawardis. 1) Il y a «le nôtre», le Shaykh al-Ishrâq, de son nom complet: Shihâbaddîn Abû'l-Fotûh Yahyâ ibn Habbash ibn Amîrak Sohrawardî, ob. 587/1191. 2) Ziyâ'oddîn Abû'l-Najîb 'Abd al-Qâhir Sohrawardî (ob. 563/1167-68), élève d'Ahmad Ghazâlî, fondateur de l'Ordre des Sohrawardîya, dont le représentant principal en Inde ut Bahâ'oddîn Zakarîyâ Moltânî (ob. 660/12611-62), le shaykh du grand poète mystique persan Fakhroddîn 'Irâqî. 3) Shihâbaddîn Abû Hafs 'Omar ibn Mohammad ibn 'Abdollah ibn 'Ammûya Sohrawardî (ob. 632/1234-35). Nommé «Shaykh al-Shoyûkh» par le khalife Nâsir (575-622), il fut en quelque sorte le «théologien de la cour» khalifale à Baghdad. Il est l'auteur du célèbre manuel de soufisme intitulé *'Awârif al-Ma'ârif*; son enseignement eut de l'influence sur l'évolution du concept de *fotowwat*. 4) Son fils, Mohammad ibn 'Omar, est l'auteur d'un opuscule soufi en douze chapitres, intitulé *Zâd al-Mosâfir* (le Viatique du voyageur). Sur la ville de Sohraward, dans le nord-ouest de l'Iran et origine du lignage, voir ci-dessus l'appendice à ces prolégomènes, pp. 144 à 157. Disons dès maintenant que, lorsque l'on est *Sohrawardî*, c'est-à-dire originaire de Sohraward, on ne peut pas être *Halabî*, originaire d'Alep. Notre Shaykh al-Ishrâq est *Sohrawardî*, par le lieu de sa naissance, *Halabî* par le lieu de sa mort. Mais l'expression française « Sohrawardî d'Alep» ne fait pas cette distinction et est contradictoire. Nous nous en étions servi jadis, à l'exemple de quelques orientalistes. Il vaut mieux y renoncer une

fois pour toutes; il est tellement plus simple de différencier notre Shaykh par sa qualification de «Shaykh al-Ishrâq».

11. Sur le *Xvarnah* et la théosophie de l'*Ishrâq*, voir *Prolégomènes II*, pp. 34 ss.; nos deux ouvrages: *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel 1961, index s.v. et *En Islam iranien*... Livre II, chap. III et IV.

12. Cf. *ibid.* Livre I (Aspects du shî'isme duodécimain), chap. VI.

13. Cf. *Opera metaphysica* I, § 224, p. 504.

14. Une édition en fut donnée par le Shaykh Mohyîddîn Sabrî al-Kurdî, Le Caire 1335. Une traduction hollandaise en fut donnée jadis par S. van den Bergh, *De Tempels van het Licht*, in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, januari 1916, pp. 30-60.

15. Sur cette dynastie de philosophes iraniens, voir notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)* (Bibliothèque Iranienne, vol. 10), Téhéran-Paris 1964, p. 148, note 41.

16. Il y a lieu de rappeler ici la signification du terme « Temple de la Lumière » dans la gnose ismaélienne, où il désigne le *lâhût* de l'Imâm, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), Téhéran-Paris 1961, index s.v. « Temple de Lumière ».

17. Corr. texte persan p. 96 ligne 20, lire *Rabb-e tilism* au lieu de *tilism*.

18. On peut se demander s'il n'y a pas trace ici, d'une manière ou d'une autre, du mot de Jésus dans l'Évangile aux Hébreux, parlant de « ma mère l'Esprit-Saint » ; M. Rhodes James, *The Apocryphal New Testament*, pp. 2 ss.

19. Sentence évangélique dont l'écho s'est propagé amplement dans la gnose ismaélienne, par les *hadîth* où l'Imâm déclare : « Celui qui m'a vu, celui-là a vu Dieu » *(man ra'ânî fa-qad ra'â'l-Haqq)*, sans que cela implique l'idée chrétienne de l'Incarnation, mais la vision d'une personne théophanique. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3e traité, pp. (40)-(44) et (135).

20. De même que l'Intelligence ou Esprit-Saint est ici le « Père » dont parle l'Évangile de Jean, de même chez le philosophe ismaélien Nâsir-e Khosraw, c'est à l'Ame du monde que ce rang est attribué. Cf. notre édition, en collaboration avec Moh. Mo'in, de l'ouvrage persan *Jâmi' al-Hikmatayn, Le Livre réunissant les deux sagesses* (Bibliothèque Iranienne, vol. 3), Téhéran-Paris, 1953, p. 99. Là-même est citée la page finale du *Liber de Pomo*, rap-

portant les derniers mots d'Aristote mourant : « Je remets mon âme au seigneur des âmes des philosophes » *(Khodâvand-e jânhâ-ye faylasûfân)*, lequel est l'Ame du monde *(Nafs-e Kollî)*. Comparer également l'interprétation du discours eschatologique du Seigneur dans l'Évangile selon Mathieu 25 : 35-46, chez Abû Ya'qûb Sejestânî, qui comprend ce discours comme adressé par l'Ame du monde à ses membres, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, pp. 112-113 et 114-117 (interprétation semblable dans le *Khwân-e Ikhwân* de Nâsir-e Khosraw).

21. Sur cette « hiérarchie longitudinale » (*tabaqat al-Tûl*) cf. *Prolégomènes II*, pp. 43 ss. Ce sont les « Lumières souveraines et suprêmes » desquelles procède l'Ordre latitudinal (*tabaqat al-ârd*), celui des Archanges-archétypes ou Seigneurs des Espèces. Si l'Intelligence agente est la dernière de la première hiérarchie, cela ne représente donc pas un rang inférieur qui rendrait difficile de l'identifier avec l'Esprit-Saint. C'est peut-être ce que perd de vue Dawwânî, et avec lui tous ceux à l'esprit desquels s'est présentée la même difficulté. On observera, en outre, que le mot «Péripatéticiens» se rapporte ici à des Péripatéticiens fortement teintés de néoplatonisme ; ce qui explique que, sur plus d'un point, les *Ishrâqîyûn* puissent s'entendre avec eux.

22. Voir le texte de Qotboddîn Shîrâzî dans notre édition des *Opera metaphysica II*, p. 157, en note, lignes 7 ss. Quant à l'expression « Livre zend », on sait qu'en fait le zend est le commentaire de l'Écriture qui est l'Avesta. A propos de la désignation de Zoroastre comme originaire de l'Azerbaïdjan, nous ne pouvons insister ici sur les vicissitudes qui ont abouti à ce résultat, — sur le pivotement de la cartographie (les *keshvars*) dont H. S. Nyberg fut le premier à s'aviser, et qui permit d'homologuer à l'occident du monde iranien l'emplacement des lieux saints originairement situés à l'orient. Cf. notre livre *Terre céleste...* index s. v. keshvar.

23. Cf. *En Islam iranien*, Livre II, chap. VII, § 3.

24. Voir *ibid.* Livre II, chap. III, § 5, notre traduction du psaume à l'Archange du soleil. Pour les étymologies proposées du mot Hûrakhsh, voir la note de Moh. Mo'în, dans son édition du *Borhân-e Qâte'*, s.v.

25. Bien qu'en persan l'on se serve aussi du mot *khâvar-shanâsân*, le terme arabe *mostashriqûn* est aussi couramment utilisé pour désigner les « orientalistes ». Si l'on compare avec le sens de ce mot

chez Sohrawardî, l'usage qui en est fait couramment n'est pas exempt d'un humour involontaire.

26. C'est le verset 29 : 42. « Ces paraboles, nous nous en servons pour les hommes ; ne les comprennent que ceux qui savent. »

27. Cf. Sayyed Haydar Amolî, *La philosophie shî'ite* (Bibliothèque Iranienne, vol. 16), Téhéran-Paris 1969, pp. 103-104 du texte arabe ; notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, index s. v. Paraclet ; *En Islam iranien. . .*, le Livre VII.

27a. Le texte porte *al-Mazhar al-a'zam al-anwarî al-arwahî al-Fâraqlîtî*. Toute la construction adjectivale est à noter (deux adjectifs relatifs formés sur un élatif, où il y a peut-être à déceler un iranisme).

28. Pour ce qui suit, cf. *En Islam iranien. . .* Livre VII, chap. III (le XII^e^ Imâm et le règne du Paraclet).

29. Ici une note en marge du ms. Râgib 1480 porte : « *al-Fâraqlîtâ*, c'est-à-dire l'Esprit-Saint ou Archange Gabriel ». L'identification du Paraclet et de l'Esprit-Saint s'accorderait avec l'Évangile de Jean ; malheureusement, dans le contexte de l'*Ishrâq*, le « Père » est précisément cet Ange-Esprit-Saint, et il est dit que le « Père » vous enverra le Paraclet. Le cumul semble difficil ؤ

III 30. Cf. Zambaur, *Manuel de chronologie*, 228, et *Encycl. de l'Islam*, s.v. Kharpût.

31. Cf. L. Massignon, *Le Dîwân d'al-Hallâj*, in Journal Asiatique, janvier-mars 1931, p. 35.

32. Le verset de l'Év. selon saint Mathieu 5 : 48 porte exactement : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

33. Cf. notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, index s.v. Évangile de Jean.

34. Cf. ci-dessus note 24.

35. Cf. également ci-dessus note 24 (le psaume fait partie des *Taqdîsât*).

36. Cf. notre étude *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique* (Eranos-Jahrbuch XXXV/1966), Zürich 1967. *En Islam iranien. . .* Livre II, chap. III et IV.

37. *Ibid.* Livre II, chap. I et II, sur le sens et la portée de cette restriction qui est essentielle chez Sohrawardî.

38. Cf. ci-dessus note 11.

39. Voir le texte arabe des « Tablettes » (*Alwâh*) cité en

note de notre édition des *Opera metaphysica II*, p. 157.

40. *En Islam iranien*. . . Livre II, chap. IV, § 5.

41. Voir les textes de Sohrawardî traduits dans notre livre *Terre céleste*. . . 2e partie, I. Pour la différenciation entre l'«imaginaire» et l'«imaginal» cf. notre article *Mundus imaginalis*, in Cahiers internationaux de symbolisme, 1965 ; *Le «Récit du Nuage blanc» d'après le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî* (Eranos-Jahrbuch XXXVIII/1969), à paraître.

IV 42. Pour l'ensemble de la question, cf. *En Islam iranien*. . . Livre I, chap. IV.

43. Nous pensons ici à l'excellent ouvrage de Mme Irmgard Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Beitraege zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 7), Tübingen 1969, recherche approfondie qui dissipe beaucoup de malentendus et dont toute recherche sur le *ta'wîl* pourra tirer grand profit.

44. Pour une analyse plus détaillée, cf. *En Islam iranien*. . . Livre II, chap. III, § 3.

45. Cf. notre livre sur *Avicenne et le récit visionnaire*, T. I : *Le cycle des récits avicenniens* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), Téhéran-Paris 1954, pp. 215-222.

46. *Ibid.* pp. 259 ss.

47. *Ibid.* pp. 191 ss., 195 ss.

48. *Ibid.* pp. 206-212.

49. *Ibid.* pp. 206-207.

50. *Ibid.* pp. 214-215.

51. *Ibid.* pp. 226-235.

V 52. Voir *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel, traité philosophique et mystique*, publié avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus (Journal Asiatique, juil.-sept. 1935, pp. 1-82).

53. Cf. entre autres notre ouvrage sur Avicenne (supra note 45) index s.v. «Récits de Sohrawardî» et *En Islam iranien*, index s. v.

54. Terme persan qui désigne, on le sait, une loge ou couvent de soufis.

55. Sur *Nâ-kojâ-âbâd*, le «pays du non-où» qui n'est nullement une «utopie» idéologique, cf. l'article cité ci-dessus note 41, sur *Mundus imaginalis* ; en outre nos deux études : *Au «pays» de l'Imâm caché* (Eranos-Jahrbuch XXXII/1963) et *Le Récit du Nuage blanc*. . . (ci-dessus note 41).

56. Les pp. 4 ss. et 19 ss. de la publication citée ci-dessus

note 52, sont à réviser.

57. Sur le symbolisme des « deux ailes » de Gabriel, cf. encore *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI, et *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch XVII/1949).

58. Traduction française de «L'Archange empourpré» publiée dans la revue *Hermès* (éd. par Jacques Masui) I, Paris 1963; reprise dans notre ouvrage *En Islam iranien...* Livre II, chap. V.

VI 59. Sur la montagne psycho-cosmique de *Qâf*, cf. nos deux ouvrages: *Avicenne et le récit visionnaire* (supra note 45) et *Terre céleste...* (supra note 11), index s.v. Qâf.

60. Références données ci-dessus notes 36 et 58.

VIII 61. Cf. notre introduction à Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (Bibliothèque Iranienne, vol. 8), Téhéran-Paris 1958, pp. 47-48.

IX 62. Traduction parue dans les *Recherches philosophiques* II, Paris 1933, pp. 371 à 423. La traduction du texte et celle du commentaire ont été faites à l'époque sur un ms. unique, antérieurement à l'édition Spies. Tout cela a donc besoin d'être sérieusement révisé et le sera à l'occasion de la traduction incluant l'ensemble du corpus des récits, déjà annoncée ici.

63. O. Spies, *The Lover's Friend*, Delhi, Jamia Press, 1934. Depuis lors, cf. références données ci-dessus note 53.

64. Cf. Rûzbehân, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (ci-dessus note 61), notre traduction du chapitre I^er^, pp. 107 ss.

65. Cf. les références données ci-dessus note 36.

66. Cf. *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI, § 5: Le secret de la cité personnelle.

X 67. Shaykh Aghâ Bozorg Tehrânî, *al-Dharî'at ilâ tasânîf al-Shî'a*, vol. 19, p. 362, n° 1618, qui, ayant rappelé cette fausse attribution, donne comme auteur de l'ouvrage Amîr Kamâloddîn Hosayn ibn Shihâboddîn Tabasî Gâzargâhî; sur ce personnage, voir *ibid.* 2, 148. La rédaction en fut commencée en 908 h.

68. Traduction parue dans la revue *Hermès*, III^e^ série, n° 3, Bruxelles-Paris, nov. 1939, pp. 38-50.

69. Cf. les références données ci-dessus note 55.

70. Cf. les références données ci-dessus note 36.

XI 71. Cf. notre livre sur Avicenne (supra note 45); *Terre céleste...* (supra note 11) et *En Islam iranien...* index s.v. Sîmorgh.

72. Traduction parue dans la revue *Hermès*, III^e^ série, n° 3 (supra note 68), pp. 22-37. Nous avions alors traduit «La modulation du Sîmorgh». Techniquement, modulation désigne une phrase

musicale permettant de passser d'une tonalité à une autre; c'est peut-être trop dire ici. *Safîr* (avec l'initiale *sâd*) peut s'appliquer à tout *chant* (ou sifflement) d'un oiseau; c'est peut-être alors ne pas assez dire. Le mot *incantation* (de la racine latine *cantare*, chanter) semble chargé d'une certaine vertu convenant particulièrement bien à ce dont il est question ici. Nous tentons de le dire brièvement dans le texte. Quant au mot *Sîmorgh*, c'est la forme persane dérivant de l'avestique *Saena-mergha*, lequel est féminin. Le persan ne connaît pas de genre grammatical; raison de plus pour conserver en français le genre grammatical du mot dans l'Avesta.

73. Cf. la référence donnée ci-dessus note 64.

XII 74. L'opuscule se présente aussi sous le titre de *Rawzat al-Qolûb*, lequel ne fait que substituer un terme arabe (*rawzat*, *rawdat*) au terme persan (*bostân*).

75. Cf. *Opera metaphysica I*, *Prolégomènes I*, p. XVI, note 19.

76. Voir ce récit de l'apparition d'Aristote rapporté dans les *Talwîhât*, in *Opera metaphysica I*, pp. 70 à 74.

77. Cf. *Le Diwân* d'al-Hallâj, éd. et trad. par L. Massignon, fragment n° 52 (Journal Asiatique, janv.-mars 1931, pp. 86-87).

78. *Ibid.* fragment n° 53, p. 87.

XIII 79. *Ibid.* fragment n° 10, p. 46.

80. Cf. *Rayhânat al-adab*, II, pp. 235-236, et *Encycl. de l'Islam*, s.v. Sanâ'î.

XIV 81. Voir le texte arabe et la paraphrase persane du «Récit de l'exil occidental» (*Qissat al-ghorbat al-gharbîya*) in *Opera metaphysica II*, pp. 273 à 297, ainsi que nos *Prolégomènes II*, pp. 85 à 95. Une traduction française amplement commentée en est donnée dans notre ouvrage *En Islam iranien*... Livre II, chap. VI. Cf. déjà *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (ci-dessus note 57).

82. Sur ce personnage, voir *Rayhânat al-adab*, IV, p. 32, n° 67; Ritter n° 22; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, II, 234; Storey, *Persian Literature*, I, 10.

83. C'est à ce cordial accueil que fut due la publication de notre opuscule *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* comme n° 3 des «Publications de la Société d'Iranologie», avec une préface d'I. Pouré-Davoud (Téhéran, 1946).

Appendice 84. Cf. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930 (1re éd. 1905), p. 223. Les sources de l'auteur sur ce point sont: Ibn Hawqal (367/978), Qazvînî (674/1275), Yâkût (623/1225), Abû'l-Fedâ (721/1321), Mostawfî (740/1340).

85. Sur Shahrazôr, cf. *ibid.* p. 190. Rappelons que cette

ville était le pays d'origine de Shamsoddîn Shahrazôrî, biographe et commentateur du Shaykh al-Ishrâq.

86. Sur Sojâs, voir le *Farhang* cité ci-après, vol. II, p. 141.

87. Cf. *Farhang-e joghrâfiyâ-ye Irân, Jald II, Astân-e yekom*. Téhéran, publié par la Section géographique de l'État-major, 1328 h.s. (1950), p. 158.

88. Sur Marâgha, cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 164.

SOMMAIRE DES PROLEGOMENES III

pages

L'édition des œuvres du Shaykh al-Ishrâq 5

Les œuvres persanes de Sohrawardî.

I. Le Livre du rayon de lumière *(Partaw-Nâmeh)* 17

II. Les Temples de la Lumière *(Hayâkil-e Nûr)*. 25

III. Les Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn *(Alwâh-e 'Imâdî)* . . 46

IV. Le Récit de l'Oiseau *(Risâlat al-Tayr)* 62

V. Le Bruissement des ailes de Gabriel *(Awâz-e parr-e Jabra'yel)* 72

VI. L'Archange empourpré *('Aql-e sorkh)*. 78

VII. « Un jour, avec un groupe de soufis. . . » *(Rûzî bâ jamâ'at-e sûfiyân)* 82

VIII. Epître sur l'état d'enfance *(Risâlat fî'l-tofûlîya)* . . . 86

IX. Le Vade-mecum des fidèles d'amour *(Mu'nis al-'oshshâq)*. . 90

X. La Langue des fourmis *(Loghât-e mûrân)* 94

XI. L'Incantation de la Sîmorgh *(Safîr-e Sîmorgh)*. 97

XII. Le Jardin de l'homme intérieur *(Bostân al-qolûb)*. . . 102

XIII. De la connaissance de Dieu *(Yazdân-shanâkht)*. . . . 117

XIV. Épître des hautes tours *(Risâlat al-abrâj)*. 132

Appendice : La ville de Sohraward 144

Notes 148-1 6

TABLE DES PLANCHES HORS-TEXTE

Planche I. Le canton de Sohraward (département de Zenjân, arrondissement de Qeydâr, au N. O. de l'Iran). Vue prise de l'Est (novembre 1969).

Planche II. Le canton de Sohraward (département de Zenjân, arrondissement de Qeydâr, au N. O. de l'Iran). Vue prise du Nord-Ouest (novembre 1969). Cf. ci-dessus, pp. 144 à 147.

Planche III. La citadelle d'Alep (Syrie) dans laquelle fut retenu prisonnier le Shaykh al-Ishrâq.

Planche IV. La tombe du Shaykh al-Ishrâq à Alep (maintenant encastrée dans un bâtiment officiel).

Copyright 1970 H. Corbin

بسم الله الرحمن الرحيم

« شهاب الدین یحیی سهروردی »

مجموعه مصنفات

شیخ اشراق

جلد سوم

مشتمل بر

مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق

به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ

سید حسین نصر

با مقدمهٔ و تحلیل فرانسوی

هنری کربین

پژوهشگاه مؤسسه علوم انساني و مطالعات فرهنگ

تهران : ۱۳۷۲